Pilietinės visuomenės idėja

ADAM B. SELIGMAN



Adam B. Seligman PILIETINĖS VISUOMENĖS IDĖJA

Adam B. Seligman

Pilietinės visuomenės idėja

IŠ ANGLŲ KALBOS VERTĖ
AUKSĖ MARDOSAITĖ



LIETUVOS RAŠYTOJŲ SĄJUNGOS LEIDYKLA
VILNIUS

UDK 316.2
Se58

This edition is published with the support
from the Open Society Fund – Lithuania and from the CEU
Translation Project of the Open Society Institute – Budapest
Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

Adam B. Seligman
The Idea of Civil Society,
Princeton University Press,
Princeton, 1992

ISSN1392-1673
ISBN 9986-39-317-5

Originally published by The Free Press,
a division of Simon & Schuster, Inc.

Klee paveiksle, pavadintame „Angelus Novus“, vaizduojamas angelas, žvelgiantis taip, tarsi jis tuoj nutols nuo to, į ką įdėmiai žiūri. Jo akys spokso, burna pražiota, sparnai išskleisti. Šitaip įsivaizduojamas istorijos angelas. Jo veidas atgręžtas į praeitį.

WALTER BENJAMIN
Tezės apie istorijos filosofiją

Turinys

Pratarmė ir padėkos

Pilietinės visuomenės idėja turi ilgą istoriją Vakarų politinės minties tradicijose. Jos šaknys siekia krikščioniškuosius prigimtinės teisės apmąstymus, o jos ankstyvoji moderni raiška škotiškajame Švietime įkvėpė rasti šiuolaikiškesnių argumentų susigrąžinti šią sąvoką. Ši sąvoka, atgaivinta dvidešimto amžiaus aštuntajame dešimtmetyje kovojant Lenkijos darbininkų sąjūdžiui su valstybės aparatu, pastaraisiais metais buvo politiniu diskusijų ašimi tiek Rytų ir Vakarų Europoje, tiek ir Jungtinėse Valstijose.

Šiais laikais „atgimus" pilietinės visuomenės idėjai, ši sąvoka pradėjo reikšti skirtingiems žmonėms skirtingus dalykus. Įvairūs mąstytojai akcentavo skirtingus sąvokos aspektus, taip pat ir skirtingus istorinius šaltinius bei tradicijas, kurie svarbūs šiuolaikinei jos vartosenai. Todėl susidaro labai daugiaprasmis ir ne mažiau painus paveikslas, nes pilietinės visuomenės idėja pradėjo reikšti vienokią principų ir praktikų aibę liberaliosios tradicijos mąstytojams, ir visai kitokią – konservatoriškesniems jų kritikams. Panašiai, ir tai gal net svarbiau, pilietinės visuomenės idėja Bukarešto, Budapešto, Vilniaus ar Prahos gatvėse skamba visiškai kitaip negu Oksforde, Prinstone, Čikagoje ar Toronte.

Nepaisant šių skirtingų teorinių perspektyvų ir politinių darbotvarkių, pilietinės visuomenės idėja vis dėlto labai patraukli daugeliui socialinių mąstytojų kaip tariamai įgyvendinanti privataus ir viešojo „gėrio", asmeninių ir socialinių siekiamybių sintezę. Taigi pilietinės visuomenės idėja daugeliui įkūnija etinį socialinės tvarkos idealą, kuris jeigu ne įveikia, tai bent jau harmonizuoja konfliktuojančius asmeninio intereso ir socialinio gėrio reikalavimus.

Kadangi kaip tik ši vizija, mano įsitikinimu, yra šių dienų

pastangų atgaivinti pilietinės visuomenės idėją branduolys, būtent ja bus daugiausia domimasi tolesniame tyrime. Tinkamai nustatę istorines ir vadinamąsias filosofines sąlygas, atvėrusias galimybes rastis šiai vizijai praeityje, mes galėsime, tikiuosi, aiškiau suprasti jos svarbą šiuolaikiniam politiniam gyvenimui ir Vakaruose, ir Rytuose.

Rašant šią knygą, liko neaptarti daugelio mąstytojų darbai, kurie apskritai reikšmingi pilietinės visuomenės idėjai. Tarp tokių nepaminėtų autorių būtų Bernardas Constantas, Lorenzas Von Steinas ir Antonio Gramsci – visi daug prisidėję prie pilietinės visuomenės idėjos devynioliktame ir dvidešimtojo amžiaus pradžioje. Constanto atliktas laisvės ir pilietinės dorybės antikos ir moderniose visuomenėse palyginimas, Von Steino bandymas sujungti teisės mokslą su valstybės valdymu filosofinėje *Verwaltungslehre* teorijoje ir Gramsci darbai, analizuojantys pilietinės visuomenės pirmenybę prieš valstybę kaip revoliucinės praktikos židinį, – visa tai darė tiesioginę įtaką diskusijoms apie pilietinę visuomenę. Todėl atsiribojimas nuo šių ar kitų mąstytojų šioje knygoje nereiškia, kad jie yra nereikšmingi istorinei pilietinės visuomenės idėjos raidai, tai lėmė šio darbo apibrėžta ir gana siaura problematika, skirta pilietinės visuomenės idėjos etiniam elementui aptarti.

Kai kuriais atvejais šių ir kitų mąstytojų interesai atrodė tiesiogiai nesusiję su pagrindine mūsų argumentacijos tendencija arba ją kartojantys, o kiti mus pernelyg tolino nuo pilietinės visuomenės etinio elemento *per se* ir labiau kreipė valstybės teorijos link. Tai pasakytina apie Lorenzo Von Steino darbą. Iš tiesų pastarasis diskusijų apie pilietinę visuomenę aspektas, labiau orientuotas į valstybės – pilietinės visuomenės dichotomiją, kur kas svarbesnis Europos žemyno mąstytojams negu anglams ir amerikiečiams. Nors mūsų tyrimas labiau orientuotas į tradiciją, kylančią iš škotiškojo Švietimo, o ne į vėlesnę žemyninę mintį (išskyrus kelias svarbias išimtis),

pagrindinės šios skirties priežastys, tikiuosi, yra paaiškintos. Pagaliau įvairios tradicijos, susijusios su pilietinės visuomenės idėja, pabrėžia sąlygiškai skirtingus dalykus, ir tai aiškintina iš dalies istorinėmis įvairių šalių ir laikotarpių per aštuonioliktą, devynioliktą ir ypač dvidešimtąjį amžių sąlygomis. Mano įsitikinimu, pats diskusijų apie pilietinę visuomenę branduolys vis dėlto stulbinamai panašus, ir jį pakankamai atskleidžia čia pasirinktas požiūris, o ar jis galų gale išmintingas – tesprendžia skaitytojas.

Ši knyga buvo parašyta Budapešte. Sumanyta ji buvo Los Andžele (maloniai paskatinus Peteriui Dougherty iš *The Free Press*), o ją parašyti smarkiai (gal net per smarkiai) akino daugelis metų, praleistų Jeruzalėje – ten praktiškai ir teoriškai nagrinėjau pilietiškumo, taip pat ir pilietinės visuomenės pamatinius klausimus. Plėtodamas savo idėjas apie pilietinę visuomenę, jaučiau didžiulę skolą visų trijų miestų žmonėms. Nesiryžčiau išvardyti visų tų, kurių mintys, įžvalgos ir veiksmai darė įtaką mano idėjoms. Tačiau norėčiau padėkoti Marie Heller, Dénes Némedi ir György Csepeli iš Budapešto Eötvös Lorando universiteto Sociologijos instituto už atskirų skyrių skaitymą ir komentavimą, taip pat ir Teisės sociologijos katedros darbuotojams už dalijimąsi su manimi savo mintimis ir jausmais šiuo pereinamuoju laikotarpiu.

Savo paties idėjas apie pilietinę visuomenę toliau plėtojau plačiai diskutuodamas su Jeffrey'umi Alexanderiu, Ivanu Szelényi, Shaulu Friedlanderiu ir Amosu Funkensteinu tuo metu, kai buvau Los Andžele. Jie galbūt daugiausiai pasisėmė iš to sunkaus pilietinio ugdymo kurso, kurio turi mokytis kiekvienas Izraelio gyventojas, beveik kasdien su kiekvieno ryto antraštėmis. Ypač norėčiau padėkoti Sholomo Fischeriui, Avishai Ehrlichui, Menuchai Oruskiesui, Omarui Elhaijai ir Uri Ram, keliems iš daugelio, padėjusių man suprasti šias „antraštes". Daugelį metų trukęs profesinis bendravimas su Eriku Cohenu, Nachmanu Ben Yehuda ir ypač su S. N. Eisenstadtu, kurio provokuojantis kritiškumas, aiš-

kios įžvalgos ir intelektualinio griežtumo standartai lydėjo mane iki Los Andželo ir Budapešto, su tokia pat įtaiga formavo ir apskritai mano šiuolaikinės politikos ir visuomenės pamatinių klausimų išmanymą. Intelektualinė skola, kurią jaučiu pastarajam – nepaisant mūsų esminių nesutarimų dėl pilietinės visuomenės idėjos, – yra neatlyginama.

Taip pat norėčiau padėkoti Rothchildo Fondui už man suteiktą galimybę įsitraukti į įkvepiančią intelektualinę Los Andželo universiteto aplinką 1988–1989 akademiniais metais ir Fulbrighto Fondui už suteiktą galimybę praleisti dvejus metus Budapešte tuo kritiniu politinių ir socialinių permainų ir transformacijos laikotarpiu.

Pagaliau, ir tai svarbiausia, be mano šeimos, be Rahel Wasserfall ir Sarah Ana Seligman meilės, pasitikėjimo ir vilties, šioje knygoje išdėstytos idėjos niekad nebūtų užrašytos ant popieriaus. Tačiau atsakomybė už visas klaidas ir klaidingas interpretacijas turi tekti man vienam.

Įvadas

I

Kad ir kokie modernūs (ar netgi postmodernūs) manomės esą, mus palaikantys įsitikinimai – „Žmogaus teisės“, piliečių lygybė, asmens vientisumas ir įsitikinimų laisvė – yra seni kaip aštuonioliktojo amžiaus revoliucijos. Jų šaknys glūdi pasaulyje, kuris Proto veiklą tapatino su geru gyvenimu ir Proto, Lygybės bei Viešosios srities „trejetą“ traktavo (bent jau nuo Immanuelio Kanto) kaip kertinį moralinių įsitikinimų akmenį.

Tačiau šiandien mes gyvename tarp Proto griuvėsių. Šiame amžiuje vis dažniau abejojama – ypač tai daro gausybė pastarojo meto postmoderniųjų filosofijų – „Proto teisėmis“ kaip aukščiausiomis etinių ir moralinių dilemų arbitrėmis. Pati abejonė pirminiais principais sukelia daugybę papildomų klausimų, ir šie klausimai provokuoja klasikines ir pastaraisiais metais atgijusias diskusijas dėl to, kas sudaro pilietinę visuomenę. Taigi nuolatinis klausimas, kaip asmeniniai interesai gali būti įgyvendinami socialinėje arenoje ir, panašiai, socialinis gėris – asmeniniame ar privačiame gyvenime, vėl tampa viešų diskusijų tema, aprėpiančia platų politinį spektrą ne tik Jungtinėse Valstijose, bet, svarbu, ir Rytų bei Vidurio Rytų Europoje. Aišku, kad keliant šį klausimą, svarstoma, kokiu būdu derėtų formuoti pačią visuomenę tiek privačių individų, tiek bendros viešosios srities atžvilgiu.

Polemikos apie pilietinės visuomenės kryptį šaknys glūdi istorinėse Vakarų politinės teorijos ir socialinės filosofijos tradicijose, tačiau ironiška, kad dabar ji tampa pagrindiniu objektu šių laikų tyrinėtojų darbuose. Visi tokio lygio intelektualai kaip Char-

lesas Tayloras, Edwardas Shilsas, Michaelis Waltzeris bei Danielis Bellas yra prisidėję prie šio atgimimo[1]. Danieliui Bellui pilietinės visuomenės sąvoka yra pagrindinė norint suprasti amerikietiškojo išskirtinumo problemą. Naujame žurnalo *The Public Interest* numeryje jis pažymėjo, kad „reikalavimas sugrįžti prie pilietinės visuomenės yra reikalavimas sugrįžti prie valdomo masto socialinio gyvenimo", kai „pabrėžiamos savanoriškos sąjungos, bažnyčios ir bendruomenės, įrodinėjama, kad sprendimai turi būti priimami vietose ir neturi būti kontroliuojami valstybės bei jos biurokratijos"[2]. Panašiai Charlesas Tayloras iškelia pilietinės visuomenės idėją kaip sudėtinę bet kokios šiuolaikiniame pasaulyje vykstančios kovos už laisvę dalį. Michaeliui Waltzeriui ji reiškia pasiektą skirtingų vertybių sintezę ieškant „gero gyvenimo".

Apskritai kalbant, vykstanti polemika dėl kintančios Vakarų demokratijų institucinės politikos (taip pat ir pačios „viešosios srities" egzistavimo), Europos Ekonominės Bendrijos reorganizavimas, revoliucijos Rytų Europoje 1989-aisiais ir ten kylanti nacionalinio sąmoningumo banga – visa tai gaivino domėjimąsi pilietine visuomene.

Pavyzdžiui, Vladimiras Tismaneanu įrodinėjo, kad pilietinės visuomenės iškilimas per tokias organizacijas kaip Solidarumas Lenkijoje, Chartija 77 Čekoslovakijoje ir Vengrijos Nacionalinis Forumas sumenkino valstybės autoritetą Rytų Europoje[3]. Johnas Keane'as ragino peržiūrėti Thatcher vykdytą senųjų Britanijos viešųjų tarnybų institucijų, tokių kaip žiniasklaida, privatizavimo politiką vardan laisvosios spaudos, „kuri yra atskaitinga savo piliečiams, dirbantiems ir vartojantiems, gyvenantiems ir mylintiems nepriklausomoje, save kuriančioje pilietinėje visuomenėje"[4]. *New Republic* žurnalistas Mickey Klausas kvietė išplėsti pilietinę visuomenę Amerikoje įgyvendinant politiką, kuri „iš tiesų skatintų turtuolius ir vargšus bendrauti kaip lygius" geresnėse valstybinėse mokyklose, bendruomeniniuose dienos priežiūros centruose,

atliekant privalomąją karo tarnybą ir kitose pilietinėse institucijose. Galiausiai Anna Quindlen davė geriausią etiketę šiems ir kitiems klausimams, pavadindama laikraštyje *New York Times* savo skiltį „Vieša ir Privatu" ir skirdama ją šiai temai. Trumpai tariant, panašu, kad vėl atėjo laikas pilietinės visuomenės sąvokai.

Šis veikalas apie pilietinės visuomenės idėją paaiškins šią sąvoką, kurios svarbą, norint suprasti šiuolaikinį politinį ir socialinį gyvenimą, vis labiau pripažįsta mąstytojai, priklausantys plačiausiam politiniam spektrui. Kaip jau minėta, pastarųjų metų populiariuose ir teorinio pobūdžio darbuose apie šiandieninę Europos (Rytų ir Vakarų) bei Jungtinių Valstijų politiką grįžtama prie šios klasikinės sąvokos mėginant paaiškinti tokius skirtingus reiškinius kaip 1989-ųjų metų revoliucijos Rytų Europoje ir „postmodernios" visuomenės pramoninėse Europos bei Jungtinių Valstijų šalyse pobūdį dvidešimtojo amžiaus pabaigoje.

Pati pilietinės visuomenės idėja siejasi su pagrindinėmis Vakarų politinės tradicijos temomis ir jas aprėpia. Pirmą kartą iškelta aštuonioliktajame amžiuje ir susieta su socialinio savitarpiškumo sritimi, devynioliktajame amžiuje ji buvo vartojama apibūdinti tą socialinio gyvenimo aspektą, kuris egzistavo anapus valstybės srities. Ji įvairiomis formuluotėmis išryškina tuos bendruomenių ir individualizmo elementus, kurie padėjo apibrėžti pastarųjų dviejų šimtų metų politinę mintį. Mat pilietinė visuomenė kartu yra ir Adamo Smitho pripažinta „natūralios simpatijos ir socialumo" sritis ir arena, kurioje, pasak Marxo garsiojo rinkos santykių apibūdinimo, žmogus „veikia kaip privatus individas, laiko kitus žmones priemone, pats degraduoja iki priemonės ir tampa svetimų galių žaislu"[5]. Tai „teisių", tačiau kartu ir nuosavybės sritis, tai paslaugumo, tačiau kartu ir ekonominio išnaudojimo sritis. Jos pagrindas – teisiškai laisvas individas, bet kartu ir – laisvų individų bendruomenė. Būdama šalia valstybės, ji vis dėlto reguliuojama įstatymo. Viešoji sritis, tačiau sudaryta iš privačių individų.

Turint omeny tokius skirtingus atgarsius, nereikia stebėtis, kad šis terminas šiuolaikiškai vartojamas pernelyg plačiai ir dažnai jam trūksta analitinio griežtumo. Pilietinė visuomenė šiandien „atrandama iš naujo“ pasitelkiant tokius skirtingus autorius kaip Fergusonas ir Marxas, Hegelis ir Adamas Smithas, Tocqueville'is ir Gramsci[6]. Šią painiavą papildo keista ir šiek tiek asimptotinė šio termino raida dvidešimtajame amžiuje. Nors pilietinės visuomenės idėją ištisus dešimtmečius ignoravo pagrindinės Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos socialinės filosofijos ir politinės teorijos, ją ir toliau karštai aptarinėjo (ir aptarinėja) kairieji intelektualai ir buvusių Rytų Europos socialistinių valstybių bei poindustrinių Vakarų visuomenių kritikai. Iš tiesų daugiausia tik po pastarųjų metų pokyčių Rytų Europos politikoje ir visuomenėje pilietinės visuomenės idėja vėl plačiau paplito akademiniuose, profesiniuose ir skaitytojų sluoksniuose.

Turint tai omeny, o ypač pastaruoju metu vykstantį 250 metų senumo sąvokos, ilgai stumtos iš vartosenos, atgimimą, mums atrodytų būtina išsiaiškinti ir aiškiai išdėstyti pilietinės visuomenės idėjos raidą, jos istorinius pirmtakus, jos iškilimo ir transformavimosi socialinį kontekstą (aštuonioliktame ir devynioliktame amžiais) bei jos tolesnę reikšmę moderniojo gyvenimo problemoms ir krizėms (ir Vakaruose, ir buvusiose komunistinėse Rytų Europos visuomenėse). Kaip tik šioms temoms aptarti ir bus skirta ši knyga apie pilietinės visuomenės idėją. Be to, iškart norėčiau pabrėžti, kad šios esė svarbiausia tema bus pilietinės visuomenės sąvoka kaip sąvoka, o ne kaip egzistuojanti socialinė ar istorinė tikrovė. Mat prieš tai, kai galėsime kūrybingai pasinaudoti šia sąvoka kaip deskriptyviu arba (kaip mums primintų Cliffordas Geertzas) preskriptyviu socialinės realybės modeliu (arba modeliu socialinei realybei), turime išsiaiškinti, kokį intelektualinį bagažą mes nešamės pilietinės visuomenės *portmanteau*. Todėl šis trumpas tyrimas bus skirtas daugiausia toms ideacinėms nuostatoms, kurios buvo

svarbiausios pirminiam pilietinės visuomenės idėjos formulavimui ir be kurių visoks bandymas atgaivinti šią sąvoką bus beprasmis. Taigi šitaip įsiterpdami į vykstančias diskusijas apie pilietinę visuomenę, siekiame duoti būtiną pagrindą, kuriuo privalo remtis visa pilietinės visuomenės idėjos šiuolaikinė vartosena. Šioje žinojimo sociologijos esė tikimasi išryškinti kai kurias intelektualines pozicijas, kitas, ne tokias akivaizdžias, atskleisti ir taip galbūt sumažinti šiandieninių „turgaus stabų" patrauklumą.

II

Kaip minėta, pilietinės visuomenės kaip kolektyvinio darinio, egzistuojančio nepriklausomai nuo valstybės, sąvoka Vakarų politinės minties istorijos požiūriu buvo labai svarbi. Įvairiai interpretuojama, ji darė lemiamą poveikį ir liberalios parlamentinės, ir socialistinės, marksistinės tradicijos raidai. Ir nors kai kurie prancūzų, škotų ir vokiečių Švietimo teoretikai pilietinės visuomenės sąvoką apibrėžė skirtingai, visus bandymus išskleisti pilietinės visuomenės sampratą siejo problemiškas santykis tarp privatumo ir viešumo, tarp asmeniškumo ir socialumo, tarp viešosios etikos ir asmeninių interesų, tarp asmeninių aistrų ir visuomeninių rūpesčių.

Kaip tik ši problema, ar problemų grupė, tapo klasikinių aštuonioliktojo ir devynioliktojo amžių bandymų suformuluoti visuomenės teoriją branduoliu ir kaip tik ši problemų grupė padeda apibrėžti ryškiausius politinio bei socialinio gyvenimo klausimus šiandien. Mat jeigu pilietinę visuomenę kuria bendras viešumo jausmas, ją lygiai taip pat kuria pats privatumo buvimas. Pagaliau būtent pats laisvų ir lygių piliečių – šio autonomiško, veiklaus individo – privataus subjekto egzistavimas daro pilietinę visuomenę apskritai įmanomą. Juk pilietinė visuomenė iš esmės yra ta sritis, kurioje konkretus asmuo – tas atskiras individas, priklausomas nuo savo

reikmių, įgeidžių ir fizinių poreikių, – siekia patenkinti šiuos savo „egoistinius“ tikslus. Tai ta arena, kurioje „biurgeris“ kaip privatus asmuo siekia įgyvendinti savo interesus. Taigi pilietinė visuomenė yra arena, kurioje – Hegelio žodžiais sakant – laisva, savarankiškai apsisprendžianti individualybė reikalauja patenkinti jos reikmes ir laiduoti asmeninę autonomiją.

Taigi viešoji sąveikos erdvė pilietinėje visuomenėje yra viešoji erdvė tik tiek, kiek ji atskiriama nuo tų visuomeninių veikėjų, kurie įžengia į ją kaip privatūs individai. Kur nėra privačiosios srities, ten savo ruožtu nėra ir viešosios srities: abi jos turi egzistuoti kaip dialektinė vienovė, idant abi būtų prasmingos.

Būtent šią dialektiką bei viešumo ir privatumo įtampą, būdingą pilietinei visuomenei, aš ir nagrinėsiu šioje esė. Šiame darbe daugiausia bus domimasi kaip tik individo kaip moralinio veiksnio ir kaip subjekto, be kurio neįmanoma jokia nuosekli teorija, apibrėžimu. Šis konstitutyvinio individualaus ar privataus pilietinės visuomenės aspekto tyrinėjimas neišvengiamai turi būti istorinio pobūdžio. Mat pilietinės individualybės išskyrimas iš bendruomeninių ar kolektyvinių atributų buvo procesas, kuris Vakarų Europoje truko ištisus šimtmečius. Šiam procesui didelę įtaką padarė sektantiškojo arba asketiškojo puritonizmo religinės doktrinos, suformavusios individo kaip turinčio metafizinę ir moralinę vertę sampratas. Ši individualybė, kaip aiškiai suvokė ir Marcellis Maussas, ir Maxas Weberis, buvusi įteisinta *Declaration des Droits de l'homme et du citoyen,* galiausiai išsiveržė iš religinės paradigmos, kurios šaknys buvo tvirtai susijusios su reformuota religija[7]. Taigi pilietinė visuomenė, kokią ją iš pradžių apibrėžė škotų Švietimas, patyrė – netrukus pamatysime – tokią pat didelę ir apreiškimo, ir proto įtaką. Kaip tik apreiškimas ir protas turi padėti mums suprasti ne tik pirminį pilietinės visuomenės idėjos nuoseklumą ir skaidrumą, bet kartu ir sunkias problemas, būdingas visiems šių dienų mėginimams išgelbėti pilietinės visuomenės sampratą ir pa-

naudoti ją kaip modelį visuomenei organizuoti. Kaip tikiuosi parodyti, būtent šie du šaltiniai – protas ir apreiškimas – ir unikali, trapi bei istoriškai sąlygota pusiausvyra tarp jų padarė pirminę pilietinės visuomenės sampratą nepaprastai reikšmingą, tačiau šiandien jie nebegali būti šiuolaikinių argumentų už pilietinę visuomenę pagrindas.

Šiame kontekste šiuolaikinė Rytų Europa yra įdomus pavyzdys tų problemų, kurios iškyla šiandien vartojant pilietinės visuomenės terminą. Kol Vakarų Europoje ir Amerikoje daugelis mokslininkų dejuoja dėl „Viešojo žmogaus nuosmukio" ir pilietinės visuomenės ryšių irsmo (šią baimę aptinkame jau Tocqueville'io darbuose), Rytų Europoje, atrodo, mėginama atkurti pilietinę visuomenę, o kartu ir autonomišką viešąją sritį[8]. Turint omeny šiandieninį susidomėjimą ir nerimą dėl „poindustrinių (ar „postmoderniųjų") visuomenių krizių", įvykiai Rytų Europoje įgauna didžiulę reikšmę. Kita vertus, Rytų Europa atrodo beveik kaip škotiškojo Švietimo bei aistrų, interesų ir rūpesčių, kurie apibrėždavo politinę mintį moderniosios epochos pradžioje, „laboratorija". Reikšminga tai, kad dabarties socialiniai ir politiniai pokyčiai Rytų Europoje, atrodo, unikaliai istoriškai pakartoja autonomiškos, save reguliuojančios, nepriklausomos nuo valstybės srities raidą. Šiuo metu Vengrijoje, Lenkijoje, Čekoslovakijoje ir kitose Vidurio Rytų Europos šalyse iš naujo apmąstomas santykio tarp pilietinės visuomenės ir valstybės pobūdis ir čia vyksta radikaliausi pokyčiai.

Vakarų parlamentinės, liberaliosios demokratijos tradicija visada pripažino pilietinės visuomenės pirmumą ir autonomiją valstybės atžvilgiu, o Rytų (ir Vidurio Rytų) Europos šalys buvo apibūdinamos kaip pajungiančios pilietinės visuomenės interesus valstybės interesams. Šiuo metu ši tradicija transformuojama iš pagrindų. Naujų konstitucijų kūrimas, laisvų politinių partijų augimas ir rinkos ekonomikos plėtra verčia Rytų Europos politikus, intelektualus ir netgi piliečius permąstyti pačias struktūrines socia-

linės ir politinės organizacijos prielaidas. Kai kurių stebėtojų nuomone, tai, kas formuojama šiuolaikinėje Rytų Europoje – ne kas kita, o eksperimentas mėginant sukurti pilietinę visuomenę kaip kolektyvinį darinį, nepriklausomą nuo valstybės reguliavimo.

Tačiau nagrinėjant įdėmiau, ši Rytų Europos kaip škotų Švietimo *revividus* vizija kelia rimtų problemų. Tereikia žvilgterėti į šiuolaikinę Vengriją ir tampa aišku, kad šių dienų Rytų Europoje pilietinės visuomenės sąvoka vartojama aiškiai *Realpolitik* dvasia. Ši sąvoka, kuria buvusi opozicija tarsi vėliava mosavo nuo 1987 iki 1989 metų, žlugus komunistiniam režimui, tapo naujos valdžios legitimavimo įrankiu. Buvo įrodinėjama, kad siekį įgyvendinti pilietinę visuomenę patenkino išrinktas parlamentas ir Antalo vadovaujama Vengrijos demokratinio forumo vyriausybė. Pilietinę visuomenę įkūnijo naujasis valstybės aparatas.

Tai, kas iš pirmo žvilgsnio atrodo ciniškas naudojimasis pilietinės visuomenės idėja, yra smarkiai nulemta tų aplinkybių, kuriomis ši sąvoka radosi Rytų Europoje. Juk, šiaip ar taip, pilietinės visuomenės idėja vėl iškilo ir tapo svarbia politinio diskurso dalimi Lenkijoje aštuntojo dešimtmečio pabaigoje. Tačiau norėdami suprasti ypatingą šios idėjos reikšmę Lenkijai, privalome prisiminti ir tragišką tos šalies istoriją. Ši šalis, kurią 1772, 1793 ir 1795 metais dalijosi Prūsija, Austrija ir Rusija ir kurios devynioliktojo šimtmečio revoliucijas sutriuškino carinė Rusija, nepriklausoma (kaip autoritarinė ir karinga valstybė, valdoma Pilsudskio) buvo trumpu tarpukario laikotarpiu, o vėliau, nuo 1939 metų, buvo valdoma Vokietijos, nuo 1945 metų – Sovietų Sąjungos, taigi ir mūsų laikais niekada nebuvo savarankiška valstybė. Tad pilietinės visuomenės idėja buvo vienintelė ideologinė alternatyva užsienio dominavimui. Čia taip pat matome – tai išsamiau nagrinėsime kituose skyriuose – pilietinės visuomenės Rytų Europoje *Realpolitik* pobūdį ir stoką to transcendentalinio (anksčiau šiek tiek metaforiškai jį pavadinau apreiškiamuoju) matmens, kuris buvo lemtingai svarbus pilietinės vi-

suomenės idėjai aštuonioliktajame šimtmetyje. Tad kad ir kokia populiari ši sąvoka būtų kaip tarptautinių konferencijų, žurnalų straipsnių ir televizijos debatų tema, ji yra, metaforiškai kalbant, suluošinta, jai trūksta to vieno jos ankstesniojo įkūnijimo aspekto ir todėl šių dienų Rytų Europos politiniuose ginčuose ji turi logistinę ir taktinę, o ne dalykinę vertę[9].

Panašią raidą, kaip ir būtinų pilietinės visuomenės sąlygų spragas, galima įžvelgti Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos kontekstuose, kur pilietinės visuomenės idėja taip pat „atradinėjama iš naujo". Iš tiesų dabartinėms transformacijoms Rytų Europoje prilygsta kartu vykstančios politinės veiklos ir mąstymo permainos Vakarų Europos ir Šiaurės Atlanto šalyse, ypač Jungtinėse Valstijose. Jungtinės Amerikos Valstijos, kuriose, priešingai negu Rytų ir Vakarų Europoje, niekada nebuvo nuoseklios valstybės sampratos, tradiciškai buvo laikomos pilietinės visuomenės modeliu. Vis dėlto paskutiniaisiais dvidešimtojo amžiaus dešimtmečiais vis labiau abejojama šio modelio tinkamumu.

Tačiau net ir probėgšmais skaitydami laikraščius, atrandame tuos individo teisių ir teisinių garantijų, valstybinio reguliavimo ir asmeninių laisvių klausimus, kurie liečia pačią pilietinės visuomenės esmę. Biotechnologijos (donorinių kiaušinėlių *IVF-GIFT*, surogatinės motinystės arba dirbtinio apvaisinimo) keliamos etinės dilemos, religiniai įsitikinimai, prieštaraujantys šiuolaikinei medicinos praktikai (kaip kad tragiškas Krikščionių mokslo sektai priklausiusios poros Bostone atvejis), ginčai dėl korporacinės nuosavybės ir darbininkų dalyvavimo arba kovai su narkotikais skirtų įstatymų leidyba – visa tai yra šių laikų problemos, skatinančios abejoti egzistuojančiomis ribomis tarp viešumo ir privatumo, individualių laisvių apribojimais, o iš esmės ir tuo, ar tinkamai konceptualiai suprantamas socialinis gėris ir jo santykis su individo teisėmis, pareigomis ir laisvėmis.

Iš tikrųjų tuo, kad individo ir socialinės visumos santykis da-

rosi vis problemiškesnis, galima įsitikinti matant, kaip subtiliai keičiasi socialinis protestas, ir jo šūkis „Visa valdžia žmonėms“ (septintasis dešimtmetis) pakeičiamas šūkiu „Tai, kas asmeniška, yra politiška“ (aštuntasis ir devintasis dešimtmečiai). Ši nuostata, nepaisydama tradicinės (tiek liberaliosios, tiek socialistinio kišimosi) politikos, darėsi vis ryškesnė devintojo dešimtmečio institucinėje politikoje. Ją stiprėjant rodė tokie reiškiniai kaip augimas naujų politinių sąjūdžių, keliančių reikalavimus, kurie anksčiau nebuvo laikomi politiniais; ją taip pat atskleidė tokių sąjūdžių praktika, susijusi su neinstitucinėmis ir neįprastomis politinio dalyvavimo priemonėmis, o iš tikrųjų – su ilgai trunkančia kova įvairiose institucinėse srityse (sveikatos apsauga, gerovė, teisės įgyti išsilavinimą ir moterų „srities“ visuomenėje apibrėžimas) dėl paties ribų tarp viešumo ir privatumo, o iš tiesų asmens *per se* apibrėžimo[10]. Tačiau bendroji gija, siejanti visas šias skirtingas temas, yra siekis vėl apginti (o dažnai ir iš naujo apibrėžti) anapus valstybės esančią pilietinės visuomenės (arba pilietinio gyvenimo) sritį, kuri vis dėlto pranoksta grynai individualų gyvenimą.

Kai kuriais atvejais šiuolaikinės politikos ryšys (dažnai problemiškas) su klasikinėmis pilietinės visuomenės sampratomis suvokiamas daugiau ar mažiau sąmoningai. Moterų sąjūdis galbūt yra geriausias pavyzdys šiuolaikinio politinio sąjūdžio, kai sąmoningai ryžtamasi peržiūrėti Vakarų politinės teorijos principus. Carole Pateman darbai apie „brolišką visuomenės sutartį“ yra aiškus tokio principinio iššūkio, mesto pamatinėms (ir, kaip ji teigtų, grindžiamoms gimtimi) Vakarų politinės minties kategorijoms, pavyzdys[11]. Kitais atvejais socialiniai veikėjai ir aktyvistai (pavyzdžiui, „sąjūdis už gyvūnų teises“ ir ekologinis sąjūdis, į kuriuos galima žvelgti taip, lyg jie suteiktų gamtiniams reiškiniams – vandenynams, banginiams, medžiams, etc. – „teises“, tad ir piliečių statusą) ne taip aiškiai supranta klasikinės politinės teorijos poveikį šiuolaikinei politikai[12]. Tačiau visada

tinkamai suprasti pamatines problemas galima tik susiejus jas su pilietinės visuomenės sąvoka, kuri yra tiek istorinis, tiek analitinis politinės analizės įrankis.

III

Toliau tikiuosi pateikti kaip tik tokį kontekstą, kuris leistų suprasti šiuolaikines problemas, pabrėžiant pilietinės visuomenės idėjos, kaip mūsų konceptualinio aparato dalies, istorinę raidą ir jos išliekamąją reikšmę. Šios knygos struktūra yra ir teminė, ir chronologinė. Ji pradedama pilietinės visuomenės sąvokos nagrinėjimu nuo jos ištakų prigimtinės teisės teorijoje, toliau aptariamas šios sąvokos tobulinimas pereinant prie pilietinės visuomenės kaip nepriklausomo nuo valstybės ir kartais konfliktuojančio su ja darinio sampratos. Pirmasis skyrius skirtas klasikinės tradicijos veikalams, čia pabrėžiamos šios sąvokos sąsajos su kai kuriais viduramžių krikščioniškosios minties aspektais. Pilietinės visuomenės idėjos istorija nuo Johno Locke'o per škotų Švietimo mintį iki Karlo Marxo analizuojama atsižvelgiant tiek į analitinį šios idėjos indėlį aštuonioliktajame ir devynioliktajame šimtmečiais, tiek ir į jai būdingus prieštaravimus.

Šios analizės tikslas yra atskleisti pilietinės visuomenės, kaip etinės socialinio gyvenimo vizijos, klasikinės idėjos pagrindinį dėmenį. Taip elgdamiesi galėsime lengviau įvertinti išliekamąją šios idėjos reikšmę devynioliktojo šimtmečio demokratijos, pilietiškumo ir dalyvavimu grindžiamos politikos teorijoms ir, dar svarbiau, suprasti, kuriuos klasikinės vizijos aspektus galima arba negalima įtraukti (arba pritaikyti) kuriant šiuolaikiškesnę pilietinės visuomenės sampratą.

Taigi nors istorinė sąvokos raida apima ankstyviąją pilietinės visuomenės idėjos plėtrą nuo aštuonioliktojo amžiaus vidurio iki

devynioliktojo amžiaus vidurio, vėliau jos konkretesnis arba politinis įkūnijimas tapo radikaliai sudvejintas. Juk po šio tarpsnio sąvoka buvo plėtojama dviem priešingomis kryptimis. Viena – ją galima vadinti pohėgeline arba marksistine tradicija – pabrėžė pilietinėje visuomenėje glūdinčius prieštaravimus ir jų sprendimą politinėje valstybės srityje. Kaip tik ši tradicija iki šių dienų darė įtaką socialistinės minties istorijai ir tam tikru atžvilgiu ją lėmė, ir ji yra radikaliai permąstoma šiuolaikinėje Rytų Europoje.

Antrosios tradicijos, kurią dėl jos kilmės galima plačiai vadinti angliška-amerikietiška, ištakos glūdėjo škotų švietėjų mąstyme ir ji toliau lemia liberalesnį požiūrį į visuomenės, individo ir valstybės prigimtį. Ši tradicija traktuoja visuomenę kaip susireguliuojančią sritį, svarbiausią individo teisių ir laisvių saugyklą bei darinį, kurį privalu saugoti nuo valstybės kėsinimosi. Nenuostabu, kad ši tradicija smarkiai paveikė pačią sociologijos tradiciją – daugiausia per epistemologines prielaidas, perkeltas į Durkheimo veikalus. Kaip pamatysime, dabar, mėginant iš naujo įvertinti pilietinės visuomenės svarbą šioje sociologinėje tradicijoje, neįmanoma apeiti Durkheimo paveldo, o su juo ir kai kurių prielaidų apie individo ir visuomenės prigimtį, nors šios prielaidos, deja, darosi vis problemiškesnės.

Šios dvi tradicijos, besiremiančios skirtingomis prielaidomis apie žmogaus ir visuomenės prigimtį, paskutiniaisiais metais vėl tapo mokslinio tyrimo tema Europos ir transatlantinės politinės tradicijos tyrinėtojams. Viena vertus, nors abi tradicijos kilusios iš dvilypės Proto (ar bent jau proto) viršenybės ir individo sąžinės autonomijos (o gal, *pace* Durkheimo, sakralumo) vizijos, abi tradicijos turėjo ir kitų lemiamų bruožų. Todėl antrame skyriuje analizuosime ne tik tai, kaip šios tradicijos buvo grindžiamos proto ir individo idėjomis, bet ir tai, kokiu unikaliu būdu šios idėjos aštuonioliktajame amžiuje buvo susietos su tam tikromis prielaidomis apie egzistavimą transcendentalinės srities, kurioje ir kuria remiantis buvo legitimuotas tikėjimas tiek Protu, tiek individu.

Kaip pamatysime, pilietinę visuomenę apibrėžusi unikali pusiausvyra tarp viešumo ir privatumo, visuotinių ir dalinių interesų laikėsi ant dviejų susijusių – „Proto“ ir „Apreiškimo“ – atraminių stulpų. Šiame kontekste pabrėžiame, kokios svarbios buvo Reformacija ir kultūrinės asketinio protestantizmo prielaidos konstruojant pilietinės visuomenės idėją, ypač toje visuomenėje, kuri buvo pavaizduota (teisingai ar klaidingai) kaip modernybės modelis – Jungtinėse Valstijose.

Taigi pirmąjį skyrių galima skaityti kaip daugiau ar mažiau tiesioginę idėjų istoriją, nors ir iš ypatingos perspektyvos, t. y. žvelgiant į pilietinę visuomenę kaip į būdą įveikti ir sutaikyti besirandančius prieštaravimus tarp viešojo ir privataus gyvenimo aštuonioliktajame ir devynioliktajame amžiais. Antrame skyriuje kur kas labiau priartėta prie istorinės sociologijos. Čia mėginama atskleisti tas istorines ir, kaip, sekdami Maxu Weberiu, galime jas vadinti, ideacines sąlygas arba „pasaulėvaizdžius“, padariusius šį sutaikymą galimą[13]. Kaip pamatysime, tai, kad aštuonioliktajame šimtmetyje Jungtinės Valstijos buvo laikomos, o daugelio tebėra laikomos ir šiandien, pilietinės visuomenės paradigma arba modeliu, nebuvo vien atsitiktinumas. Ypatingos individo ir visuomenės gyvenimą lėmusios sąlygos Jungtinėse Valstijose pateikiamos tiek kaip europinės pilietinės visuomenės idėjos modelis, tiek kaip unikalios istorinės konfigūracijos rezultatas.

Trečiame skyriuje nagrinėjama, kaip aštuonioliktojo šimtmečio pilietinės visuomenės idėja buvo transformuota devynioliktajame šimtmetyje vykstant ginčams dėl pilietybės. Pilietybės idėjos ir praktikos pateikiamos kaip konkretūs būdai, kuriais gana amorfiškos ir nepastovios aštuonioliktojo šimtmečio idėjos buvo suinstitucintos organizacinėje ir administracinėje nacionalinės valstybės sistemoje. Šiame kontekste pažymimas keistas institucionalizavimo „paradoksas“ – kiekvienas pilietiškumo išplėtimas (ar tai būtų balsavimo teisės suteikimas devynioliktajame šimtmetyje, ar

šiuolaikiškesnės idėjos apie teises) taip pat pakerta kaip tik tą savitarpiškumą ir bendruomeniškumą, kuriais grindžiamas pilietiškumas ir pilietinė visuomenė. Šios tendencijos nagrinėjamos klasikinių (sociologinių) ir šiuolaikiškesnių ginčų apie „modernybę" bei su tuo susijusių besikeičiančių viešosios ir privačiosios sričių apibrėžimų kontekste. Skirtingai aiškinama pilietinės visuomenės sąvoka laikoma svarbiausia visais atvejais, kai mėginama analizuoti vyraujančius moderniosios visuomenės tvarkos bruožus ir jos besikeičiantį pobūdį dvidešimtojo amžiaus pabaigoje. Tačiau manoma, kad egzistuoja nuolatinis prieštaravimas tarp įvairių postmodernių filosofijų ir kitų „modernybės" kritikų prielaidų ir prielaidų tos pilietinės visuomenės tradicijos, kurios ištakos yra tikėjimas Proto transcendencija. Šis prieštaravimas analizuojamas nagrinėjant, kaip žlugo ta viešumo ir privatumo sintezė, kuri buvo tokia svarbi pilietinės visuomenės idėjai ir kuri, nors ir nėra tvirta, ir toliau daro pilietinės visuomenės idėją tokią patrauklią dvidešimtojo amžiaus pabaigos socialiniams teoretikams ir aktyvistams.

Taigi trečiame skyriuje toliau laikomasi teoriškai įkvėpto istorinio ir sociologinio antrame skyriuje išplėtoto požiūrio, tačiau analizė perkeliama į devynioliktąjį ir dvidešimtąjį amžius ir analizuojamos problemos, susijusios su pilietiškumo apibrėžimu ir praktika šių laikų pasaulyje.

Ketvirtame skyriuje aptariama maždaug ta pati sritis, bet visai kitokiu požiūriu. Devynioliktojo šimtmečio pilietiškumo kaip socialinių santykių institucinės formos idėja nagrinėjama lyginamuoju istoriniu ir nūdienos požiūriu. Pilietinės visuomenės kaip pilietiškumo įvairūs atgarsiai Vakarų ir Vidurio Rytų Europoje lyginami ir priešpriešinami atsižvelgiant į labai skirtingą šių visuomenių istorinę raidą. Šie skirtumai daugiausia nagrinėjami siejant juos su nacionalinės vienybės ir etninio skaldymosi problema bei šių reiškinių poveikiu kiekvienai nors šiek tiek prasmingai pilietinės visuomenės sąvokai šiuolaikinėje Vidurio Rytų Europoje.

Toliau daromi trumpi palyginimai su Izraeliu norint išryškinti pagrindinę ir bendrąją šio skyriaus temą – ryšį tarp pasitikėjimo visuomenėje sąlygų ir galimo pilietinės visuomenės egzistavimo. Galiausiai teigiama, kad pilietinės visuomenės Vakarų ir Vidurio Rytų Europoje problemos iš esmės yra pasitikėjimo visuomenėje kūrimo problemos. Be to, kontrastingi pasitikėjimo Vakaruose ir Rytuose apibrėžimai ir kriterijai (nustatomi universaliais, bendrais arba ribotais, konkrečiais aspektais) leidžia išsamiai aiškinti labai skirtingas problemas, kurios iškyla įvairiausioms visuomenėms, gaivinančioms pilietinės visuomenės idėją. Galiausiai visus šiuolaikinius (Vakaruose) mėginimus atkurti pilietinę visuomenę kaip idėją arba, tiksliau, kaip idealą daro tokius sunkius neišsprendžiami keblumai mėginant teoriškai suformuluoti kokius nors konkrečius ir prasmingus pasitikėjimo kriterijus moderniose, racionalizuotose ir smarkiai diferencijuotose visuomenėse. Vidurio Rytų Europoje matome kitokias ir galbūt grėsmingesnes kliūtis, nes istorinės nacijos formavimosi sąlygos ir socialinė dislokacija, kurią sukėlė privatizacija ir perėjimas prie rinkos ekonomikos, ir toliau griauna pasitikėjimo visuomenėje sąlygas. Šios sąlygos analizuojamos atsižvelgiant į nacionalinio tapatumo atgimimą, o kai kuriuose kontekstuose – į religijos ir bažnyčios vėl susigrąžintą politinį vaidmenį.

Baigiant aptariami kai kurie šiuolaikiškesni teoriniai (ir praktiniai) požiūriai į pilietinės visuomenės idėją Vakarų ir Vidurio Rytų Europoje. Brėžiama svarbi skirtis tarp politinio, socialiniomokslinio ir normatyvinio šios sąvokos taikymo bei jos keliamų įvairių atgarsių įvairiose visuomenėse. Šios skirtys, o kartu ir labai skirtingos gijos, sudarančios šiuolaikinę pilietinės visuomenės idėją, labai dideliu mastu yra bendras mūsų paveldas – galime sukurti iš jų tai, ką norime.

I SKYRIUS

Modernioji pilietinės visuomenės idėja

I

Labai panašiai kaip šiandien, septynioliktojo amžiaus pabaigoje ir aštuonioliktajame amžiuje pilietinės visuomenės idėjos iškilimą lėmė socialinės tvarkos krizė ir egzistavusių tvarkos idėjos paradigmų žlugimas. Visuotinės septynioliktojo amžiaus krizės – žemės, darbo ir kapitalo sukomercinimas; rinkos ekonomikos augimas; atradimų amžius; Anglijos ir vėliau Šiaurės Amerikos bei žemyninės Europos revoliucijos – kėlė abejonių dėl buvusių socialinės tvarkos ir valdžios modelių. Kadangi tradiciškai buvo manoma, jog socialinės tvarkos pamatas ar matrica yra koks nors socialiniam pasauliui išorinis darinys – ar tai būtų Dievas, karalius ar net nusistovėjusios tradicinės normos ir pats elgesys – septynioliktojo amžiaus pabaigoje šiais tvarkos principais vis labiau abejota. Aštuonioliktajame amžiuje žmonės pradėjo vis labiau domėtis pačios visuomenės vidumi stengdamiesi išsiaiškinti, kaip egzistuoja socialinė tvarka. Karolio I egzekucija ir, dar svarbiau, jo teismas (kuris Karoliui griežtai pritaikė Karalystės įstatymus) 1649 metais, rinkos ekonomikos užuomazgos, fiziokratinė ekonomikos kaip susireguliuojančios srities doktrina, neeuropietiškose šalyse atrastos kitokios socialinio gyvenimo organizavimo tradicijos ir modeliai ir vėlesnis aštuonioliktojo amžiaus pabaigos Dievo laikrodininko vaizdinys – visa tai skatino abejoti idėja, kad socialinės tvarkos šaltinis yra visuomenės išorėje.

Vaizdinys, kad pilietinė visuomenė yra modelis, padedantis suprasti visuomenės veikimą ir socialinę tvarką, iškilo septynioliktame ir aštuonioliktame amžiais, iš pagrindų, radikaliai persiorientavus europietiškai socialinei minčiai. Pačios politinės teorijos požiūriu tai buvo akivaizdu iš naujų ir didžiulių pastangų suteorinti „sutarties“ idėją kaip politinės valdžios ir socialinės tvarkos pagrindą[1]. Praeities tradicijų ir papročių – kaip saistančių visuomenę jėgų – atsisakymas paskatino ieškoti naujų moralinės vienybės principų visuomenėse (o ankstesniais laikais, pavyzdžiui, Grocijaus, – tarp visuomenių). Iš sutarčių kylančios pareigos, taip pat būtina ir papildoma idėja apie veiksnų ir autonomišką individą, kuriuo rėmėsi tokia sutartis, buvo reikšmingos septynioliktojo ir aštuonioliktojo amžių sąvokos ieškant naujo socialinės tvarkos modelio.

Nenuostabu, jog ieškant naujų socialinės tvarkos modelių, buvo peržiūrimos ir esamos intelektualinės tradicijos ir ieškoma naujo pagrindo. Šiame skyriuje mes apžvelgsime, kaip iškilo, o galbūt, tiksliau pasakius, iš naujo iškilo ankstyvoji moderni pilietinės visuomenės idėja Johno Locke'o filosofijoje, škotų Švietime ir Immanuelio Kanto, G. W. F Hegelio ir Karlo Marxo veikaluose. Žinoma, tai tik viena iš moderniosios pilietinės visuomenės sampratos gijų, bet ji svarbi, atskleidžia pagrindinius jos sandus, ypač pilietinės visuomenės idėją suprantant kaip moralinę ar etinę socialinio gyvenimo viziją arba socialinio gyvenimo reprezentaciją[2]. Pradėdami pilietinės visuomenės analizę nuo šių mąstytojų, norime iš eilės nustatyti klasikinės sąvokos parametrus, kad kituose skyriuose galėtume apžvelgti, kokią jie darė įtaką tiek vėlesnei politinei ir socialinei teorijai, tiek institucinei veiklai.

Čia nėra paminėti daugelis aštuonioliktojo amžiaus mąstytojų (pavyzdžiui, Montesquieu ir Rousseau), taip pat nėra pakankamai išnagrinėtos visa virtinė viduramžių politinių tradicijų, dariusių įtaką ankstyvajai moderniajai minčiai. Daugelis Vakarų poli-

tinės teorijos aspektų – tokie, kaip korporacijų ar atstovaujamųjų institucijų doktrina arba Marsilijaus Paduviečio (miręs po 1342 metų) *universitas civium* (liaudies) ir *pars principans* (valdovo) skyrimas, kai aukščiausioji valdžia atiduodama vien liaudžiai – pilietinės visuomenės tradicijos raidoje suvaidino tam tikrą vaidmenį[3]. Kai kuriuos iš šių aspektų aptarsime įvairiuose kontekstuose, o kitų – visai ne. Čia mums rūpės tik vienas pagrindinis ankstesnės politinės teorijos aspektas – prigimtinės teisės tradicija. Mat prigimtinės teisės apmąstymų tradicija viduramžiais ir ankstyvaisiais naujaisiais laikais buvo vienas iš svarbiausių tuo metu politinių ir filosofinių tradicijų komponentų, tapusių pilietinės visuomenės idėjos atramos tašku aštuonioliktajame ir devynioliktajame amžiais.

II

Visuotinė prigimtinės teisės idėja, kylanti iš natūralios (arba vėliau krikščionybėje – iš dieviškos) apvaizdos bei teisingo proto veikimo žmogaus sieloje, pirmiausia užsimezgė tarp stoikų mokyklos filosofų žlugus graikų miestui-valstybei[4]. Iširus poliui ir drauge su juo – artimiems individo ir bendruomenės ryšiams, atsirado pradinė atomistinė individualaus gyvenimo samprata, o individų sąveika pradėta suvokti kokios nors visuotinai galiojančios teisingumo taisyklės požiūriu[5]. Nustatant socialinę tvarką, reikėjo sukurti naujus rėmus – tiek normatyvinius, tiek deskriptyvinius. Stoikų, ypač vėlyvojo stoicizmo filosofija, kalbanti apie moralinio tobulumo ir prigimtinės tvarkos vienovę, pasirodė esanti viena iš svarbiausių vizijų vėlesnei europietiškos politinės teorijos raidai[6]. Turbūt raiškiausią šio įstatymo viziją pateikė Ciceronas, kuris teigė:

> Vis dėlto yra tikrasis įstatymas, teisingas protas, – atitinkantis prigimtį, galiojantis visiems, nekintamas ir amžinas, įsakmiai raginan-

> tis atlikti savo pareigas, draudimais atgrasantis nuo piktadarysčių. Tačiau jo nurodymus ir draudimus visada vykdo dori žmonės, o nedorėliai jų niekada nepaiso. Neleistina pakeisti šį įstatymą kitu, negalima pakeisti ir kurios nors jo dalies, neįmanoma jo panaikinti viso ištisai.[7]

Taigi manoma, kad pamatinių arba pagrindinių teisingumo principų, kylančių iš pačios kosminės tvarkos visuma yra visos priimtos pozityviosios teisės pagrindas. Kaip tik ši pagrindinių, aksiominių teisingumo ir moralumo principų kaip teisės pamato idėja suvaidino lemiamą vaidmenį toliau stengiantis išplėtoti prigimtinės teisės tradiciją nuo Jono Solsberiečio dvyliktajame amžiuje, Tomo Akviniečio tryliktajame ir Mikalojaus Kuziečio penkioliktajame amžiuje per *Vindiciae Contra Tyrannos* šešioliktajame iki Hugo Grocijaus darbų septynioliktajame amžiuje.

Tačiau Bažnyčios Tėvams inkorporavus prigimtinės teisės teoriją, visiškai pasikeitė kai kurios pamatinės jos prielaidos, atitinkančios naują civilizacinę krikščionybės viziją, kuri iškilo vėlyvojoje antikoje. Nors krikščioniškoji prigimtinės teisės samprata tiek detalėmis, tiek bendraisiais bruožais turėjo daug bendra su jos pirmtakėmis stoicizme, naujosios Krikščionybės išganymo doktrinos smarkiai pakeitė pamatinį prigimtinės teisės statusą[8]. Reikšmingiausias pirminės prigimtinės teisės doktrinos pokytis, ją inkorporavus į krikščionybę, buvo jos „denatūralizavimas“[9]. Nebebuvo manoma, kad prigimtinės teisės šaltiniai imanentiški pasauliui, ji pradėta kildinti iš dieviškosios valios. Pirminė prigimtinės teisės doktrina kildino ją lygiai tiek iš natūralios daiktų tvarkos, tiek ir iš žmogaus proto (iš tiesų, anot stoikų, ši teisė buvo ideali jų abiejų vienybės išraiška), krikščionybės išskleista prigimtinė teisė buvo pavaldi transcendentiniams dieviškosios tvarkos įstatymams. Kaip devintajame amžiuje įžvalgiai nurodė benediktinas Radbertas, „Dievo įstatymai nepriklauso nuo daiktų pri-

gimties, bet įstatymai apie daiktų prigimtį kyla iš Dievo įstatymų“[11]. Ir nors prigimtinę teisę iš dieviškosios apvaizdos kildino tokie mąstytojai kaip Ciceronas, iš esmės transcendentiniai ir apreiškiamieji krikščioniškosios vizijos komponentai lėmė naują hierarchinę ryšių tarp transcendentinių prigimtinės teisės šaltinių ir pačios prigimtinės teisės sampratą. Socialinės šios skirties implikacijos buvo juntamos iš nuolatinio sąlygiško Bažnyčios abejingumo egzistuojančioms Imperijos institucijoms.

Tačiau viduramžiais tomistinė etika, modifikuodama stoiškuosius ir patristinius principus, įtvirtina daug stipresnį ryšį tarp egzistuojančių valstybės institucijų ir prigimtinės teisės įsakymų[12]. Kaip tik šv. Tomo Akviniečio teorijoje vėl buvo suartintos visuomenės, privačios nuosavybės, vergijos, patriarchalinės šeimos – suvokiamų prigimtinės teisės požiūriu – institucijos ir krikščioniškoji moralė – to nebuvo ankstyvojoje Bažnyčios teorijoje[13]. Iš tiesų Akviniečio sampratoje valstybė ir jos politinės institucijos buvo traktuojamos kaip natūrali žmogiškosios moralinės tvarkos išraiška (ir netgi įsikūnijimas).

Būtent didysis tomistinės etikos genialumas vienu moju ir suabsoliutino krikščioniškoje civilizacijoje ilgai trunkantį prieštaravimą tarp prigimties ir malonės, ir davė priemonių jam sutaikyti derindamas Aristotelio proto idėjas ir neoplatoniškąjį misticizmą[14]. Viena vertus, integruota tomistinės sistemos etika protą ir prigimtinę teisę laikė esminiais žingsniais įgyvendinant krikščioniškąją moralinę viziją. Kita vertus, ji išlaikė jų pavaldumą sakramentinės, bažnytinės ir stebuklingos dieviškosios malonės srities atžvilgiu. Tomistinėje sistemoje dieviškasis įstatymas neprieštaravo prigimtinei teisei (ar egzistuojančiai politinei santvarkai) ir jos nenaikino, bet ją papildė. Tad politinės santvarkos – valstybės – tikslai ir siekiai buvo tvirtai susieti su dieviškojo įstatymo tikslais ir siekiais – įgyvendinti moralinius krikščionybės uždavinius.

Šešioliktojo amžiaus pabaigoje ir septynioliktojo pradžioje prigimtinės teisės teorija atgimė, ir tai įvyko didžiųjų žemyninės Europos ginčų dėl aukščiausios valdžios valstybėje – liaudies valdytojo – sąrangos, dėl dieviškosios karalių teisės ir teisės priešintis kontekste, o šie ginčai kilo kaip dvigubas atsakas į Reformacijos ir į augančių absoliutistinių politinių centrų mestus iššūkius. Ankstesniu laikotarpiu tokie teisininkai humanistai kaip Bertolas, Alciato ir Salamonio buvo linkę ignoruoti prigimtinės teisės teorijos svarbą, o teisių teoriją stengėsi grįsti *ius gentium* ar pozityviąja teise[15]. Priskirdami *ius naturale* „ikisocialinei" žmogaus gyvenimo pakopai (ji būdinga visiems gyvūnams), teisininkai humanistai pabrėžė *ius gentium* svarbą – ši teisė esanti pagrindas (sutartiniams) tarpusavio įsipareigojimams, kurie konstituoja pilietinę visuomenę. Šioje tradicijoje teisė priešintis neteisingam valdovui buvo formuluojama remiantis sutarties elementais (o teisingo pasipriešinimo atveju – jų anuliavimu), kurie buvo socialinio gyvenimo šerdis.

Tačiau aukščiausios valdžios ir pasipriešinimo karališkajai valdžiai klausimai stulbinamai pasikeitė iškilus tiek absoliutiniams politiniams centrams, tiek Reformacijai. Pasipriešinimo nekrikščioniškam valdovui įteisinimo (ar pasmerkimo) problema buvo tiek hugenotų ir anglų kalvinistų politinės teorijos, tiek tomistinio kontrreformacinio atgimimo pagrindas. Pirmuoju atveju įtaką dariusios humanistinės pažiūros buvo pagrindas transformuoti prigimtinės teisės tradiciją. Tokie reformatoriai kaip George'as Buchananas (1506–1582) Anglijoje ir Johannesas Altuzijus (1557–1638) prigimtinės teisės teoriją plėtojo iš esmės remdamiesi politinėmis prielaidomis, grindė ją teisėmis ir todėl laisvino iš teologijos ir jurisprudencijos suvaržymų[16]. Ši interpretacija tam tikru atžvilgiu tęsė tą humanistinį požiūrį, kuris sukurtą, pozityviąją teisę kėlė aukščiau prigimtinės teisės. (Iš tiesų ankstyvieji hugenotų reformatoriai, tokie kaip Beza, studijavęs Alciato institute, ir Morney, nesirėmė prigimtine teise gindami pasipriešinimą ne-

teisingiems valdovams[17].) Savo ruožtu prigimtinės teisės „racionalizavimą“, paremtą teisingo proto, sutarties ir individualaus sutikimo principais, metodiškiau išplėtojo Hugo Grocijus, naujųjų laikų prigimtinės teisės teorijos „kūrėjas“[18].

Su Grocijumi beveik sugrįžtama prie ikikrikščioniškųjų prigimtinės teisės sampratų, kitaip tariant, prie protu, o ne apreiškimu grindžiamos prigimtinės teisės idėjos. Išsižadėdamas teologinės spekuliacijos ir su ja susijusio prigimtinės teisės grindimo šventraščiu ar Bažnyčios autoritetu, Grocijus prigimtinės teisės viršenybę grindė racionaliomis aksiomomis, panašiomis į matematikos teiginius, kuriuos galėtų visi intuityviai suvokti (reikšminga, kad ir katalikai, ir protestantai). Nors septynioliktojo amžiaus pradžioje – *De juri belli ai pacis* pirmą kartą išleistas 1625 m. – dar buvo neįsivaizduojama prigimtinės teisės šaltinius postuluoti be nuorodos į Dievą, Grocijaus darbuose prigimtinės teisės principų ir Dievo valios ryšys yra visiškai kitoks negu viduramžių politinėje teorijoje.

> Prigimtinė teisė yra teisingo proto įsakymas, nurodantis, kad veiksmas, priklausomai nuo to, ar jis atitinka racionalią prigimtį ar ne, turi moralinio pagrįstumo ar moralinės būtinybės ypatybę; ir todėl gamtos kūrėjas Dievas tokį veiksmą draudžia arba jį skatina.[19]

Čia dieviškasis pritarimas prigimtinės teisės ir teisingo proto įsakymams yra išvestinis, o ne konstitutyvinis principas. Tai paaiškėja toliau, kai Grocijus teigia: „Kaip net Dievas negali padaryti, kad dukart du nebūtų keturi, taip jis negali padaryti, kad tai, kas savaime yra blogis, nebūtų blogis“[20]. Tad mes drauge su Hugo Grocijumi atsiduriame apyaušryje naujos eros konceptualizuojant prigimtinės teisės tradiciją, kai prądeda iš esmės keistis santykiai tarp žemiško žmogaus proto ir Dievo valios kaip moralinės tvarkos šaltinių.

Prigimtinės teisės tradicija, taip sakant, davė pagrindą plėtoti tą socialinės minties kryptį, kurią mes tapatiname su pilietinės visuo-

menės idėja. Aštuonioliktajame amžiuje nuolat buvo juntama jos svarba ne tik trylikai kolonijų pateikinėjant argumentus už nepriklausomybę nuo Anglijos karūnos, bet – o tai labiau susiję su mums rūpimais klausimais – ir dėl to, kad tai buvo viena iš pagrindinių intelektualinių tradicijų, kurios tuo metu buvo dėstomos Škotijos universitetuose[21]. Moralinės filosofijos tradicijos, kurias mes siejame su škotų Švietimu ir iš kurių iškilo naujųjų laikų pilietinės visuomenės idėja, rėmėsi svarstymais apie prigimtinę teisę ir Cicerono, Grocijaus, Puffendorfo ir Barberyraco veikalais.

Tačiau jos, kaip „transcendentinio“ prigimtinių teisių pagrindimo, reikšmė ne mažiau ryški (o gal ryškesnė) Johno Locke'o filosofijoje, o be jo negalima net mėginti vertinti moderniosios pilietinės visuomenės idėjos. Locke'as, kuris dažnai laikomas – visai galimas daiktas, klaidingai – vienu iš svarbiausių modernaus individualizmo, tad ir „liberalaus“ pilietinės visuomenės supratimo pirmtakų, pats buvo skolingas prigimtinės teisės teoretikams, iš kurių jis perėmė būtinas „transcendentalines“ prielaidas savo teorijai apie pilietinę visuomenę[22]. Ir nors aštuonioliktajame amžiuje transcendentinius lokiškosios vizijos aspektus jau keitė idėjos apie moralinius jausmus ir natūralią simpatiją kaip moralinės tvarkos šaltinį, vis dėlto, norėdami suprasti moderniąją pilietinės visuomenės sąvoką, turime pradėti nuo Locke'o.

Šiame kontekste Locke'as yra iš esmės tarpinė figūra, jis rėmėsi asmeninių teisių tradicija (pagrindiniu dalyku pilietinių teisių tradicijai), „liberaliai“ interpretuodamas Hugo Grocijų ir kitus viduramžių politinius teoretikus, bet, kaip pabrėžtinai mums priminė Johnas Dunnas, šias teises jis kildino iš religinės vizijos[23]. Žinoma, Locke'o *Antrajame traktate apie valdžią* pilietinė visuomenė vis dar sutampa su politine sritimi *in toto**, ir čia pilietinė visuomenė dar neatskiriama nuo valstybės, kaip kad bus daroma

* Visiškai *(lot.)*.

Immanuelio Kanto filosofijoje ir vėliau devynioliktojo amžiaus veikaluose. Pilietinė visuomenė yra politinio susivienijimo sritis, kuri buvo sukurta tarp žmonių, kai jie paliko „prigimtinę būklę" ir susibūrė į bendruomenę[24]. Pasak Johno Locke'o, politinė, arba pilietinė, visuomenė – tai arena, kurioje savitarpio susitarimas ir sutikimas ištaiso prigimtinės būklės „nepatogumus" ir trūkumus[25]. Pasak šio aiškinimo, pilietinė visuomenė taip įgyvendina „visišką laisvę" ir „teisę nevaržomai naudotis visomis Prigimties įstatymo teisėmis ir privilegijomis"[26]. Bet tai tik tobulesnė forma, kuria gali būti įgyvendinta prigimtinė laisvė, lygybė ir nepriklausomybė.

Per daug nesileidžiant į *Antrojo traktato apie valdžią* analizę, mūsų svarstymui svarbiausia yra ontologinis statusas tų teisių ir privilegijų, kurias Locke'as laiko pilietinės visuomenės pagrindu. Jos, žinoma, grindžiamos prigimtinės teisės tradicijomis, bet taip pat ir grynai krikščionišku, o gal net kalvinistiniu žmogaus santykio su Dievu supratimu. Locke'o aiškinimu, normatyvinis pilietinės ar politinės visuomenės statusas grindžiamas prigimtine būkle – tai tokia „būklė, kai žmonės visiškai laisvai savo nuožiūra veikia, disponuoja savo nuosavybe ir asmeniu pagal Prigimties įstatymą, neprašydami nieko leidimo ir nepriklausydami nuo kito žmogaus valios"[27]. Tačiau šios laisvės (nors „ne palaidumo") būklės ištakos yra teologinės – iš tikrųjų viduramžiškoji krikščioniškoji teisingo proto ir krikščioniško apreiškimo tradicija. Maža to, kaip paaiškina Locke'as, ir pačios laisvės ribos (pavyzdžiui, savižudybės ar parsidavimo į vergiją draudimas), ir šios laisvės ištakos kyla iš tam tikros teologinių prielaidų virtinės:

> Prigimtinę būklę valdo prigimties įstatymas, kuris privalomas kiekvienam, o protas, kuris ir yra šis įstatymas, visus į jį besikreipiančius žmones moko, kad, esant visiems lygiems ir nepriklausomiems, niekas negali kėsintis į kito gyvybę, sveikatą, laisvę ar nuosavybę; juk visi žmonės yra vieno visagalio ir be galo išmintingo Kūrėjo

> kūriniai, visi – vieno aukščiausiojo Valdovo tarnai, pasiųsti pasaulin Jo įsakymu ir Jo reikalu; jie yra Jo nuosavybė ir kūrinys, kurie turi išsilaikyti tiek, kiek leidžia Jo, o ne jų malonė! O būdami apdovanoti vienodais sugebėjimais ir visi dalindamiesi viena bendra prigimtimi, mes negalime tarti, kad tarp mūsų yra toks pavaldumas, kuris duoda teisę naikinti vienas kitą taip, lyg mes būtume sukurti pasinaudoti vienas kitu, kaip kad žemesnieji padarai sukurti mums naudotis.[28]

Tarp mūsų viešpataujanti lygybė kaip nuosavybės ir autonomijos teisės yra grindžiamos ne psichologine, istorine ar logine *a priori* duotybėmis, bet kyla iš krikščioniškos, o tiksliau, iš kalvinistinės Dievo valdomos individų bendruomenės vizijos. Būtent toks teologinis Locke'o prigimtinės būklės pagrindimas ir paaiškina tuos tariamus nenuoseklumus, kaip čia egzistuojanti privati nuosavybė. Prigimtinę būklę reikia suprasti ne kaip „primityvią" idilę, egzistavusią iki atsirandant civilizacijai, bet kaip teisinę padėtį, panaikinančią realius ar veikiau istoriškai egzistuojančius nuosavybės ir statuso skirtumus. Johno Dunno žodžiais tariant, „žmonės susiduria vienas su kitu būdami vienodo statuso kaip Dievo kūriniai savaime neturėdami valdžios vienas kitam ir teisės varžyti kitų (prigimtinį) įstatymišką elgesį"[29]. Garantuota normatyvinė individų lygybė visuomenėje grindžiama jų asmenine atsakomybe Dievui, kuri pati pagrindžia metaistorinę Locke'o prigimtinės būklės tikrovę.

Ši prigimtinės būklės samprata taip pat yra pagrindas norint įvertinti, kaip Locke'as įsivaizdavo valdžios įgyvendinimą visuomenėje. Anot Locke'o, nėra pasaulietinės valdžios, kuri būtų savaime teisėta. Visa valdžia šiame pasaulyje galiausiai kyla iš Dievo. Žmonės pilietinėje visuomenėje išsižada „vykdomosios valdžios", „kiekvienas iš jos narių yra atsisakęs savo prigimtinės galios ir atidavęs ją į bendruomenės rankas", iš kurios kyla politinė val-

džia[30]. Visos įvairios politinės valdžios struktūros, paplitusios pasaulyje, yra kilusios iš paties individo prigimtinėje būklėje turimos vykdomosios ir įstatymų leidžiamosios valdžios, kurią žmonės turi „kaip Dievo įrankiai"[31]. Pasak Locke'o, patys valdovo galios apribojimai grindžiami prielaida, jog „niekas negali perduoti kitam daugiau galios, negu jis pats jos savyje turi, ir niekas neturi absoliučios savavališkos galios savo paties ar kieno kito atžvilgiu sunaikinti savo paties gyvybę arba iš kito atimti jo gyvybę ar nuosavybę"[32]. Taip yra todėl, kad absoliuti ir savavališka valdžia yra tik Dievo rankose, ir iš jų žmogus gauna valdžią tokiomis aplinkybėmis, kurios

> ...turi atitikti Prigimties įstatymą, t. y. Dievo valią, kurią jis išreiškia; ir kadangi pagrindinis Prigimties įstatymas yra žmonijos apsauga, tai jokia žmogaus sankcija negali būti gera ar turėti galią, jei ji nukreipta prieš šį įstatymą.[33]

Kaip matyti, pilietinės visuomenės pagrindu Locke'as laikė ne istorinę lygybės ir laisvės tikrovę, o teologinę aksiomą, kurios ontologinis statusas nebuvo empiriškai patvirtintas ar kvestionuojamas[34]. Vietoje šios tikrovės Locke'as postuluoja etinį ir iš esmės krikščioniškąjį idealą, kuriam nereikia ryšio su konkrečia septynioliktojo amžiaus anglų visuomenės ar bet kurios kitos visuomenės istorine tikrove (ir nelygybe). Locke'ui rūpėjo (iš esmės, o ne siekiant poleminių tikslų) rasti atramos tašką anapus statuso ir nuosavybės skirtumų visuomenėje, anapus to, ką Johnas Dunnas pavadino „septynioliktojo amžiaus socialinės pagarbos painiava", kai pavienio (vyro) socialinio veikėjo moralinis dorumas ir savarankiškumas galėjo būti pagrįstas ir tapti socialinės tvarkos vizijos pamatu[35]. Tokį pamatą buvo galima rasti tik virtinėje teologinių principų, kurie iš tiesų buvo grynai kalvinistinis prigimtinės teologijos variantas.

Kaip cituota anksčiau, individas yra Dievo kūrinys, netgi Jo

nuosavybė. Žmogaus gyvenimas vis dar kildinamas iš to, ką Charlesas Tayloras kitame kontekste pavadino „ontine logika“[36]. Kitaip tariant, jis kildinamas iš kosminės schemos, kurioje žmogaus pašaukimas ir jo protas pagrindžiami remiantis specifine soteriologija. Tokia samprata yra kalvinistiška tuo, kad šio pasaulio reikalai ir juos valdantis protas pagrindžiami transcendentiniu požiūriu. Pradinis kalvinizmas akcentavo pašaukimą kasdieniuose reikaluose – santuokoje ir profesinėje veikloje, o Locke'as pabrėžia konkretesnius politinius šios etikos aspektus. Ir vis dėlto čia vadovaujamasi itin kalvinistų pabrėžiama šiapusio ir anapusio pasaulių vienove – kitaip tariant, žemiškų reikalų išaukštinimu kosminiu ir krikščionybėje – neišvengiamai – išganymo požiūriu.

Galėtume pridurti, jog septynioliktojo amžiaus pabaigoje tokia kalvinistinė šventųjų bendruomenė jau nebuvo gyvybingas socialinis modelis, tačiau toks modelis, bent jau Johno Locke'o pilietinės visuomenės vizijoje, neabejojamai buvo individualizuotų moralinių veikėjų bendruomenė, siekianti socialinio gėrio pagal „Dievo valią“. Toliau šioje knygoje apžvelgsime, koks svarbus šis asketinio protestantizmo išganymo doktrinos internalizavimas buvo pilietinės visuomenės tradicijos kilmei ir raidai Jungtinėse Valstijose. Tačiau dabar turime grįžti prie to, kaip ši idėja toliau plėtojosi škotų Švietime.

III

Johno Locke'o pilietinės visuomenės atrama – nekvestionuojama ir racionalizuota teologija, kai Dievo valia ir teisingas protas vis dar veikia darniai (taip atkartojama kalvinistinė gamtos ir malonės vienybė), o aštuonioliktojo amžiaus viduryje hipotetinis socialinės tvarkos pagrindas pasidarė problemiškesnis. Franciso Hutchesono, Adamo Fergusono ir Adamo Smitho raštuose jau yra

naujas problemiško individų gyvenimo visuomenėje vertinimas, kurio nebuvo Locke'o filosofijoje. Pilietinės visuomenės idėjos plėtojimas škotų Švietime iš esmės buvo mėginimas rasti ar veikiau postuluoti sintezę tarp daugybės atsirandančių prieštarų, kurios buvo vis labiau jaučiamos socialiniame gyvenime. Šios prieštaros – tarp individualumo ir socialumo, tarp privatumo ir viešumo, tarp egoizmo ir altruizmo, o sykiu ir tarp proto valdomo gyvenimo bei aistrų valdomo gyvenimo – faktiškai tapo mūsų gyvenimo šiuolaikiniame pasaulyje esme.

Tad nenuostabu, jog nūdien pastangos grįžti prie aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės idėjos yra pastangos iš naujo pripažinti privačių ir viešų, individualių ir socialinių, egoistinių ir altruistinių veiklos paskatų sintezę, kurią simbolizuoja toks idealas. Dėl įvairių priežasčių, kurias mėginsiu atskleisti šioje esė, aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės idėja jau nėra logiškas pasirinkimas. Tokį požiūrį lemia ne ypatinga mano mizantropija, o veikiau tai, kad nebėra to pagrindo, kuriuo rėmėsi pilietinės visuomenės idėja aštuonioliktajame amžiuje. Johno Locke'o aiškinimu, toks pagrindas buvo teisinė padėtis, valdoma pagal Dievo įsakymus. Aštuonioliktajame amžiuje tai buvo itin labili, bet vis dėlto ryški moralinių jausmų ir natūralios simpatijos sąvoka. Ir aš norėčiau teigti, jog škotų Švietimo mąstytojai, padedami šios sąvokos, atskleidė prieštaringų principų sintezę, kuri leido jiems postuluoti pilietinės visuomenės idėją kaip etiškai įgyvendinamą idealą.

Tačiau anksčiau už bet kokią sintezę buvo konflikto suvokimas. Be abejo, besiplėtojantys rinkos ekonomikos santykiai aštuonioliktajame amžiuje kėlė naujas socialinio gyvenimo problemas. Darbas ir kapitalas buvo vis labiau išlaisvinami kartu randantis naujam suvokimui, kad individai įgyvendina savo privačius interesus viešojoje srityje. Apie aštuonioliktojo amžiaus vidurį darėsi vis sunkiau suderinti tradicinį įvaizdį individo, kurį saisto ir

pripažįsta socialinių santykių tinklas, su įvaizdžiu savarankiško socialinio veikėjo, kuris (dar ne kuri) siekia savo asmeninių tikslų viešojoje srityje. Pats naujų savanaudiškumu (o iš tiesų pačia „aš" sąvoka) grindžiamų socialinės veiklos ir motyvacijos formų svarstymas primygtinai vertė postuluoti naują moralinę tvarką, atitinkančią ir tam tikru atžvilgiu „palaikančią" plėtrą tarpasmeninių santykių, kurių pagrindas – ne bendra kosminės tvarkos vizija, o racionalaus savanaudiškumo principas.

Pirmiausia šį poreikį ir jo keliamas problemas išreiškia visi mėginimai „mąstyti" visuomenę kaip esančią aukščiau ir virš atskirų jos dalių, ir tai lėmė svarbus ir stiprėjantis įsisąmoninimas, kad žmogų skatina du skirtingi ir prieštaringi principai – altruizmas ir egoizmas. Alsdairas MacIntyre'as aiškino, kad, sekdamas Malebranche'u, Shaftesbury (kuris buvo Locke'o mokinys) pirmasis iš moralės filosofų tai suprato ir apibūdino žmogaus prigimties ir motyvacijos prieštaringumą[37]. Tačiau šio prieštaringumo pripažinimas buvo itin svarbus visiems škotų Švietimo mąstytojams ir buvo toks iki devynioliktojo amžiaus pabaigos, kada, kaip galime įsitikinti, jį iš naujo, remdamasis daugiau sociologiniais ir, kaip tuo metu manyta, moksliniais principais, apibrėžė Emile'is Durkheimas. Be to, šio skirtumo pripažinimas ir poreikis jį įveikti, nustatyti kokius nors vieningus etinės veiklos rėmus (jos jau nebuvo galima grįsti dieviškais įsakymais) atvedė aštuonioliktojo amžiaus mąstytojus prie moralinių jausmų ir natūralios simpatijos idėjos, kuri savo ruožtu tapo pilietinės visuomenės idėjos pagrindu.

Moralinį jausmą, dėl kurio „žmonės instinktyviai telkiasi ir todėl visuomenėje elgiasi skatinami gerumo ir draugiškumo jausmų", škotų Švietimo filosofai laikė aksiomine žmogaus proto savybe[38]. Epistemologiniu lygiu tai yra mėginimas socialinę tvarką grįsti intymiu žmogaus polinkiu į įgimtą savitarpiškumą. Kadangi visuomenė jau buvo suprantama ne hierarchinėmis ir holisti-

nėmis viduramžių luomų kategorijomis, tarp jos dalių reikėjo rasti naują ryšį. Pavyzdžiui, Adamui Smithui tai įgavo *Moralinių jausmų teorijos* formą, pasak kurios, moralinis individo gyvenimo pagrindas yra kitų pripažinimo ir dėmesio poreikis. Anot Smitho, „viso triūso ir pasaulio bruzdesio... godumo ir ambicijos, turto vaikymosi tikslo“ varomoji jėga yra noras „būti matomam, rūpimam ir pastebimam su simpatija, pasitenkinimu ir pritarimu“[39]. Tad, kaip iškalbingai pažymėjo A. O. Hirschmanas, *Moralinių jausmų teorijoje* pati ekonominė veikla kyla iš neekonominių simpatijos ir pripažinimo poreikių[40]. Pasak Adamo Smitho, mūsų interesas „būti dėmesio ir pritarimo objektu“ skatina sudėtingą veiklą, kuri apibrėžia ekonominį gyvenimą[41]. Šiuo požiūriu svarbiausia yra mainų arenos idėja (o tai yra pilietinės visuomenės idėja) – ši arena įsišaknijusi vertybių srityje, kurios pagrindas yra asmeninis tarpusavio pripažinimas. Šis savitarpiškumo ir pripažinimo akcentavimas būdingas visiems škotų Švietimo veikalams apie pilietinę visuomenę ir padeda pagrįsti tą „polinkį į mainus“, kuris yra rinkos sandėrių šerdis.

Panašią mintį išsako ir Adamas Fergusonas:

> Kai dideli nuosavybės ir turto pranašumai netenka gerųjų savybių, kurias lemia tuštybė arba rimtesni nepriklausomumo ir galios akstinai, jie reiškia tik apsirūpinimą, teikiantį gyvulišką pasitenkinimą; ir jeigu mūsų rūpinimasis tuo dalyku dingtų, liautųsi ne tik mechaninis juodadarbių triūsas, bet ir mokytų žmonių tyrimai; taptų nereikalingos visos viešosios veiklos sritys; užsidarytų visi senatai ir ištuštėtų visi rūmai.[42]

Čia svarbiausia yra tuštybė ir ji vaidina tokį pat vaidmenį kaip Smitho „dėmesys ir pritarimas“. Jos pagrindas – socialinis mūsų gyvenimo pobūdis ir asmeninis mūsų pripažinimas kitų akimis. Viešoji mainų ir sąveikos arena – pilietinės visuomenės sritis – nėra vien „neutrali“ rinkos mainų erdvė, kurioje susitinka jau vi-

siškai susiformavę individai keistis nuosavybe ir plėtoti prekybą ar menus. Tai savaime ir etinė arena, kurioje individo asmenybę kuria pats mainų su kitais veiksmas. Kaip tik tuštybė mus susieja su socialine visuma, mums tampant tokiems, kokie esame – kokius mus kiti suvokia (tai savotiškas vidurinis socialinis „aš“ *avant la lettre**).

Tęsdamas tokių mąstytojų kaip trečiasis Shaftesbury'o grafas, kuris pasauliui valdyti nustatė ne vien savanaudiškumo, bet ir „tūkstantį kitų paskatų“, tradiciją, Fergusonas pabrėžia:

> Tai, kas gaunama iš artimojo, priimama su ypatingu jausmu; ir kiekvienoje kalboje apstu žodžių, išreiškiančių žmonių sandėriuose ką kita nei sėkmė ir nusivylimas. Krūtinė užsidega draugijoje, o numatoma nauda neturi kuo uždegti; ir patys savaime paviršutiniški dalykai tampa svarbūs, kai jie padeda atskleisti žmonių ketinimus ir būdą... Paslaugos vertė nematuojama suvokus gerumo jausmus; o žodis nelaimė įgyja menką prasmę, palyginti su įžeidimo ir skriaudos prasme.[43]

Įžeidimas ir skriauda. Kaip ir tuštybė, šie du jausmai ne itin įdomūs ir tampa visiškai prasmingi tik žmonių sąveikos tinkle.

Žinoma, škotų Švietimo filosofijoje nauja yra ne vien tai, kad bendra socialinė erdvė laikoma etine arena. Tai visada buvo būdinga Vakarų civilizacijos politinėms ir filosofinėms tradicijoms. Klasikinės antikos polis buvo vienas iš tokių modelių. Juk galiausiai buvo manoma, jog tikrai žmogiškas gyvenimas galimas tik polyje. Kitas modelis buvo Tomo Akviniečio didysis hierarchinis statinys, kuriame žmogiškos priemonės tarnavo dieviškiems tikslas. Calvino Ženeva ir „šventųjų bendruomenė“, įkurta Naujojo pasaulio pakrantėse, buvo trečiasis šios etiškai formuluojamos socialinio pasaulio vizijos variantas. Visoms šioms schemoms bend-

* Iki galo *(pran.)*.

ra buvo tai, kad socialinis gyvenimas aiškinamas iš kokios nors didžiausio gėrio vizijos perspektyvos. Krikščioniškieji jos variantai šį gėrį traktavo kaip dievišką tikslą (nors jis buvo skirtingai aiškinamas remiantis įvairiomis viduramžių krikščioniškojo pasaulio ir Reformacijos religijos soteriologijomis). Žinoma, visoms šioms vizijoms būdingas transcendentalus, o gal transcendentinis moralinės veiklos šaltinis kaip socialinio gyvenimo pagrindas. Kaip matėme, krikščionybėje ši bendra ir etiškai kuriama socialinė arena siejama su anapusiniu pasauliu, ir taip buvo toliau daroma septynioliktajame amžiuje ir Locke'o filosofijoje. Kai Protas buvo įtrauktas į žmogiškus reikalus, – turint omenyje ir Locke'ą – galėjome iš tikrųjų suprasti bendrame mūsų pasaulyje esantį „apreiškimo" matmenį. Tačiau ne vien jis sudarė šį pasaulį.

Kaip jau užsiminėme, šio transcendentinio socialinės tvarkos pagrindimo nebepakako intelektualiniame klimate, kurį lėmė deizmas ir kartu su juo įvykęs Dievo atitolinimas nuo žmogiškų reikalų, todėl aštuonioliktajame amžiuje nauja buvo jau patys terminai, kuriais buvo galima suvokti tą etiškai pagrįstą ir grindžiančią socialinę erdvę. Nors ši erdvė dar nebuvo visiškai atsaistyta nuo Dievo geranoriškumo, jai vis dėlto darėsi vis labiau būdingas didesnis pasaulietiškumas, kitaip tariant, žmogiškosios savybės, kurios pačios turėjo grįsti socialinio gėrio viziją.

Ir čia, žinoma, mes grįžtame prie to, ką Durkheinas beveik po 150 metų pavadino „žmogaus gyvenimo dvilypumu", – būtent, kad egzistuoja tiek interesų skatinama veikla, tiek altruistiniai – idealistiniai socialinės veiklos šaltiniai. Šie du žmogaus motyvacijos šaltiniai, abu būdingi žmogaus gyvenimui, apibrėžė socialinio gyvenimo problemą, o škotų Švietimo mąstytojams nurodė būdą, kaip ją spręsti[44]. Kadangi aštuonioliktojo amžiaus deizmas jau nebepripažino teologiškai interpretuojamos žmogiškos, žemiškos veiklos modelio, jam beliko postuluoti naują filosofinę antropologiją. Faktiškai šis žingsnis ar posūkis prie natūralių, pasaulieti-

nių ir galiausiai žmogiškų visuomeninės santvarkos ištakų tampa akivaizdus trumpai palyginus Locke'o *Antrojo traktato* pirmuosius skyrius ir Adamo Fergusono *Esė apie pilietinės visuomenės istoriją*. Abu pradedami nuo „prigimtinės būklės". Tačiau Locke'o veikale ši prigimtinė būklė, sekant Hookeriu, yra pagrįsta žmonių bendru pavaldumu Dievui, o Fergusono esė – ne kas kita, kaip trumpas gamtos istorijos kursas, be jokių nuorodų į dievišką būtybę ar netgi nejaučiant jokio reikalo ją nurodyti. Kitaip sakant, ontologiją pakeitė epistemologija.

Deistinio pilietinės visuomenės ištakų modelio, žinoma, nereikia painioti su vėlesne ateistine mintimi. Pasaulis vis dar buvo suprantamas kaip Apvaizdos nustatyta tvarka, valdoma Dievo geranoriškumo. Alasdairas MacIntyre'as išties įtikinamai argumentavo, koks svarbus buvo šis išliekantis teologinis požiūris tokių škotų moralistų kaip Francisas Hutchesonas filosofijoje[45]. Tačiau vis dėlto šis klasikinio pilietinės visuomenės vaizdinio laikotarpis ypatingas tuo, kad čia moralinis jausmas praranda tiesiogines sąsajas su teologija. O kaip matėme, būtent šis moralinis jausmas (kaip kone protopsichologinė duotybė) sudarė pilietinės visuomenės vaizdinio esmę. Jo šaltinis yra prigimtinis geranoriškumas, kurį mes turime susirasti viduje.

Žinoma, prigimtinio geranoriškumo šaltinius perkėlus į žmonių pasaulį, skirtumas tarp viešo ir privataus gyvenimo įgijo iki tol neturėtą iškilumą, netgi pripažinimą. Kai moralės ir esminio gėrio šaltiniai buvo anapus žmogaus pasaulio, skirtumas tarp šių dviejų sričių nebuvo svarbus siekiant gyventi gerai. Moralės sritis – kaip tik todėl, kad ji buvo apibrėžiama transcendentiškai, – vienodai aprėpdavo abi šias sritis ir faktiškai pašalindavo visus jų skirtumus. Tačiau kai ši sritis tampa grynai žmogiška, tas skirtumas pačiame žmogaus pasaulyje tarp individualumo ir socialumo, tarp privatumo ir viešumo iš naujo ataidi ir jį reikia aiškintis remiantis moraliniu visuomeninės santvarkos pagrindu. (Vargu

ar reikia sakyti, jog tokį „idealistinį" ryšio tarp idėjų ir struktūros aiškinimą galima apversti nė kiek nepakenkiant tam argumentui. Feodalinei visuomenei, kurioje nėra skirtumo tarp viešumo ir privatumo, reikia viską apimančio moralinio kodekso. Užsimezgus kapitalistinės rinkos santykiams, randantis skirtumui tarp viešumo ir privatumo, iškilo naujų problemų mėginant suprasti visuomeninę tvarką. Kad ir kaip interpretuotume, prireikia suformuluoti naują etinę viziją.) Į pilietinės visuomenės idėją daugeliu atžvilgių galima žiūrėti kaip į pastangas įveikti šią problemą, gal kartais veikiau vien nurodymu.

Be abejo, mes faktiškai čia susiduriame su dviejų rūšių problemomis, kurių negalima suplakti. Prieštaros, glūdinčios individualume/socialume, nėra visai tos pačios, kokios būdingos viešumui/privatumui. Tačiau pilietinės visuomenės idėja kaip visuomeninės santvarkos modelis imasi įveikti šias abi prieštarų rūšis. Klasikinėje pilietinės visuomenės tradicijoje skirtumas tarp individualumo ir socialumo, kaip jau minėta anksčiau, lengvai įveikiamas antropologiniu nurodymu. Tad, pasak Fergusono, „žmogus iš prigimties yra bendruomenės narys; ir kai į jį žvelgiama tokiu požiūriu, individas jau neatrodo esąs sukurtas pats sau. Jis privalo paminti savo laimę ir laisvę, jei tai kliudo visuomenės gėriui... Jis yra tik visumos dalis... ir jeigu visuomenės gėris yra žmonėms pagrindinis dalykas, tuomet individų laimė yra didysis pilietinės visuomenės siekis"[46].

Atotrūkis tarp viešumo/privatumo yra rimtesnė problema, ji priartina mus prie pilietinės visuomenės kaip moralinės vizijos esmės. Norėčiau teigti, jog klasikinė pilietinės visuomenės vizija buvo unikali tuo, kad socialinę žmonių sąveikos erdvę laikė moraline sritimi – vadinasi, ne vien neutralia mainų plotme, – ir čia moralinės savybės buvo kildinamos iš paties žmogaus prigimties. Unikalu buvo kaip tik tai, kad visuomenės vizija susiejama su ta moraline sritimi, kurią implikavo terminas „pilietinė visuome-

nė", o tuo pat metu ši sritis kildinama iš šio pasaulio logikos, o ne iš transcendentinės tikrovės. Kaip parodė istorija, tai buvo trapi sintezė, kuria nebuvo galima pagrįsti nei kapitalizmo ekspansijos, nei racionalumo plėtros. Ji buvo pagrįsta konkrečiu požiūriu į žmonių aistrų bei jų interesų ryšį ir į pilietinės erdvės tiglį, kuriame buvo galima įgyvendinti jų sintezę.

Tai politinės ekonomijos tradicijai, kurią mes siejame su pilietinės visuomenės idėja, būdingos dvi šio ryšio sampratos, kurių atgarsiai labai skirtingi. Vieną randame Mandeville'io *Pasakėčioje apie bites,* o kita – tai Smitho „Nematomos rankos" samprata. Pasak pirmosios – tai gana gerai žinomas modelis, – plėtojant tinkamas institucijų sistemas ir vadovaujant įžvalgiems valstybės veikėjams, „asmeninės ydos" turi būti paverčiamos „viešosiomis gėrybėmis"[47]. Nors Adamas Smithas ne visai sekė Mandeville'io moralizmu, jis, kaip tik kliaudamasis Nematoma ranka, pasisakė prieš tai, kad valstybė reguliuotų prekybą grūdais net didžiausios būtinybės laikotarpiais. Nusiteikęs prieš prigimtinės teisės tradiciją, kuri įteisino grūdų „politiką" Dievo valios vardu ir vargšų (prigimtine) „teise pragyventi", Smithas suformulavo protingo savanaudiškumo idėją, kuri leistų tinkamai skirstyti grūdus, nesigriebiant moralinės žmogaus geranoriškumo ekonomijos, bet naudojantis vien rinkos santykių Nematoma ranka.

Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad Smithas bendrai pilietinės visuomenės erdvei nesuteikia jokios normatyvinės ar atstovaujamosios dimensijos. Tai tik arena, kurioje Nematoma ranka imasi savo alchemijos, protingo savanaudiškumo šlaką paversdama visuomeninio gėrio auksu. Tačiau tokia interpretacija vienpusiška, neatsižvelgia į tam tikrus ryškius Smitho moralinės vizijos aspektus, kuriuos pripažino ir kiti aštuonioliktojo amžiaus moralės filosofai ir kurie yra antrojo anksčiau minėto žmonių aistrų ir interesų „aiškinimo" pamatas. Ji neatsižvelgia būtent į tą moralinio jausmo aspektą, dėl kurio smarkiai susilpnėjo visos Smitho (kaip

ir Fergusono bei kitų) pastangos įsivaizduoti racionalų savanaudiškumą arba kaip nešališką protą (tai yra protą ar interesus, išlaisvintus nuo „aistrų") ar kaip savąjį „aš", išlaisvintą nuo kitų žvilgsnio. Kaip matėme anksčiau, Smitho nuomone, ekonominės veiklos ir bruzdesio dėl žemiškų reikalų dėmesio centras ir akstinas buvo siekis tapti pripažintam kitų. Pagarbos ir pritarimo poreikis, pati žmogaus *amour de soi** rėmėsi kitų pagyromis. Todėl tokios sampratos požiūriu individualus „aš" niekad negalėjo būti visiškai atsietas nuo visuomenės, o racionalus savanaudiškumas – atsietas nuo tų aistrų, kurios per moralinį jausmą žmogų susaisto su visuomene. Aptardamas grūdų prekybą, Smithas deramą visuomeninės santvarkos funkcionavimą stengėsi pagrįsti racionaliu pelno siekiu ir juridine „besąlygiškų teisių" (tarkime, nuosavybės) sąvoka, o *Moralinių jausmų teorijoje* jis vis dėlto laikosi tradicijos škotų moralistų, kurie visuomeninę santvarką traktavo kaip žmonių tarpusavio pripažinimą pilietinėje visuomenėje. Iš tikrųjų, kaip teigė A. O. Hirschmanas, pirmasis požiūris buvo visiškai priklausomas nuo antrojo.

Gal mes, kalbėdami apie Smithą, užbėgome už akių savo esė, nes skirtis tarp įstatymo ir dorybės, tarp juridinių teisių, reguliuojančių viešąją sritį, ir privatesnės ar asmeniškesnės dorybės ir moralės srities jau pranašauja būsimus Immanuelio Kanto veikalus. Smithas, rašęs paskutiniaisiais aštuonioliktojo amžiaus dešimtmečiais, pritarė pilietinės visuomenės kaip etinio darinio idėjai ir ją dar šiek tiek praplėtė. Nors geranoriškumas jau nebuvo laikomas būtina visuomeninės santvarkos funkcionavimo sąlyga, kaip manė Hutchesonas, svarbi žmonių tarpusavio priklausomybės, grindžiamos ne vien veikla iš savanaudiškų paskatų, idėja išliko. Ši tarpusavio priklausomybė ir tarpusavis asmenų „aš" pripažinimas pačioje veikiančioje rinkoje viešajai pilie-

* Savimeilė *(pranc.)*.

tinės visuomenės arenai suteikė lemiamą atstovaujamąjį matmenį. Ši arena tapo etine terpe, kurioje privatūs interesai bei aistros ne tik patenkinami, bet ir atsiranda per tarpusavio pripažinimą. Čia buvo pripažinta viešumo/privatumo skirtis ir realizuota tokia privatumo samprata, pasak kurios, pačios privatumo ištakos giliai glūdi viešajame pripažinime. Tai aštuonioliktojo amžiaus individo sampratos esmė ir šią mintį dera pabrėžti. Visa aštuonioliktojo amžiaus etinių svarstymų tradicija ar moralės filosofija dar nebuvo „organiška“, kaip toks organiškumas buvo romantiškai suprantamas devynioliktojo amžiaus pabaigoje, ir rėmėsi pažinimu to, kaip individo gyvenimas įsišaknijęs visuomenėje, ir tokiu sustiprinimu tų socialinių ryšių, per kuriuos susikuria tiek individas, tiek visuomenė[48].

Tad škotų Švietimo mąstytojams pilietinės visuomenės idėja pirmiausia reiškė solidarumo sritį, palaikomą moralinių jausmų ir natūralios simpatijos galia. Kaip tik jie iškėlė žmogų virš gyvūnų bei elementaraus medžiaginio gyvenimo ir per juos „žmogui lemta panašių į save visuomenėje tartis, įtikinėti, priešintis, įkvėpti ir iš karštos draugystės ar pasipriešinimo nepaisyti savo asmeninės naudos ar saugumo“[49]. Formuojantis šioms intelektualinėms pažiūroms, reikšmingą vaidmenį atliko prigimtinės teisės tradicija, taip pat deistinis įvaizdis geranoriško Kūrėjo, kurio „prigimtinis geranoriškumas“ buvo mūsų pačių geranoriškumo šaltinis. Tačiau svarbu, kad šios dvi intelektualinės tradicijos buvo transformuotos, nes šie šaltiniai jau siejami su pačios visuomenės funkcionavimu (o ne transcendentine esybe).

Šios transformacijos esmę lėmė proto idėja ar, tiksliau sakant, Proto, kuris, nors ir aprėpė intereso sąvoką, gerokai pranoko bet kokį utilitarizmą. Iš tiesų tai jau buvo ne tiek proto, valdančio aistras, idėja, kaip yra, pavyzdžiui, Shaftesbury'o sampratoje, o Proto, kuris pats buvo natūralios simpatijos elementas. Protas ir racionalumas tokių mąstytojų, kaip trečiasis Shaftesbury'o grafas

filosofijoje, per prigimtinį mūsų geranoriškumą padeda mums suprasti, taigi ir mylėti visumą – visatą[50]. Natūrali simpatija, kuri susieja visuomenes (skatina mūsų anksčiau aptartą solidarumą), kyla iš laimingo Proto ir geranoriškumo susiliejimo, kuris leido mums visumos gerovę iškelti aukščiau dalių gerovės, vadinasi, viešąją ar socialinę gerovę – aukščiau asmeninių mūsų interesų. Faktiškai visa pilietinės visuomenės tradicijos galia buvo nukreipta prieš bet kokį proto ribojimą tuo, ką, sekdami Maxu Weberiu, dabar pavadintume instrumentiniu racionalumu. Fergusonas tai išdėsto aiškiai kaip ant delno, mums primindamas:

> Mums sakoma, kad žmonija siekianti naudos; ir taip neabejojamai yra visose komercinėse tautose. Bet tai nereiškia, kad tos tautos iš prigimties yra nusiteikusios prieš visuomenę ir tarpusavio simpatiją.[51]

Veiksmus, kuriais siekiama žmonijos gėrio, taigi ir konkrečios visuomenės gėrio, skatina kaip tik „geranoriška širdis" kartu su „drąsa, laisve ir ryžtingu elgesio pasirinkimu", o ne „turtas ar nauda" (iš tikrųjų juos reikia „niekinti"). Protas visuotine prasme iškelia mus virš konkrečių interesų, kad teigtume visuotinį gėrį (šis, kaip mes privalome nuolat atminti, kartu padeda sukurti patį atskirą veikėją gyvenant jam pilietinėje visuomenėje – prisiminkite anksčiau cituotas pastraipas iš Adamo Fergusono ir Adamo Smitho raštų).

Šios vientisos Proto ir aistrų (moralinių jausmų ir natūralios simpatijos) sistemos idėja, kaip matome, pranoksta lokiškąją viziją, kuri (nors ir racionalizuota) vis dar buvo kildinama iš teologijos. Locke'o filosofijoje prigimtinė teisė vis dar buvo grindžiama dievišku apreiškimu, o žmonės visa dar buvo Dievo valdiniai. Šie principai buvo Locke'o sampratos apie pilietinės visuomenės teises ir sutartis, privilegijas ir laisves ištakos. Škotų Švietime pilietinė visuomenė buvo atrišta – jei dar ne visiškai laisva – nuo jos transcendentinio inkaro, o nuo aštuonioliktojo amžiaus buvo pa-

keista ta visuotinybė (gėrio pagrindas), kuri Locke'ui buvo tik Dievas. Visuotinybė jau buvo ne anapus šio pasaulio, bet šiame pasaulyje. Negana to, jos reikėjo ieškoti – tiek visuomenėje, tiek filosofijoje – ne gausinant bendras teorijas ir abstrakčias spekuliacijas, ne per „paradą žodžių ir bendrų samprotavimų, kurie kartais atrodo tokie mokyti ir išmintingi"[52]. Veikiau visuotinybės pažinimas įgyjamas per bendrais vardais vadinamų konkretybių visumą[53]. Ir škotų Švietimo filosofijoje visuotines moralinių jausmų ir natūralios simpatijos savybes galima nustatyti tik tyrinėjant konkrečius visuomenėje veikiančius žmones.

Abstrakčiau kalbant, visuotinybė buvo atskleidžiama konkretybėje, socialumas – individualume, viešumas (gėris) – privatume (ne utilitaristiškai suprantamų interesų srityje). Galiausiai šitokiu būdu škotų Švietimo mąstytojai galėjo suformuluoti reprezentatyvią pilietinės visuomenė viziją – čia konkretybė ir visuotinybė, privatumas ir viešumas išties buvo sutelkti į vieną prasmių lauką. Viešasis gėris buvo aiškinamas pagal proto veiklą, o pati individualaus gyvenimo tikrovė buvo įtvirtinta viešojoje srityje. Šiai (pilietinės visuomenės ir individualų gyvenimą pagrindžiančios viešosios arenos) idėjai svarbiausia buvo Proto ir moralinio jausmo vienovė, kuri, kaip buvome užsiminę, neišlaikė laiko išbandymų ir, tiesą sakant, pradėta griauti Davido Hume'o filosofijoje.

IV

Derėtų prisiminti, kad Hume'as stengėsi kritikuoti kaip tik prigimtinės teisės tradiciją, kuri buvo tokia svarbi škotų Švietimo moralistams. Rašęs anksčiau nei Fergusonas, bet aiškiai prieštaraudamas moralinei Shaftesbury'o ir Hutchesono filosofijai, jis negailestingai puolė tiek pastarojo „natūralistines" prielaidas apie žmogaus geranoriškumą, tiek jiems būdingą galutinį moralės grin-

dimą transcendentine (t. y. dieviškąja) apvaizda. Hume'as mirė tais pačiais metais, kai buvo išleistas Smitho veikalas *Tautų turtas,* – tais pačiais metais įvyko Amerikos revoliucija – ir šis simboliškumas neturėtų likti nepastebėtas. Smitas, kaip Hume'o sekėjas ir labiau besidomintis teisingumu nei morale, savo grūdų prekybos analizėje atsisakė geranoriškumo principų, o liberalusis Jungtinių Amerikos Valstijų individualizmas labai smarkiai rėmėsi Hume'o – ne vien Locke'o – principais.

Iš pirmo žvilgsnio gal atrodo keista, kad Hume'as įtraukiamas į pilietinės visuomenės tradicijos aptarimą, nes jis paprastai šiame kontekste nėra nagrinėjamas ir nėra laikomas devynioliktojo amžiaus liberalizmo tėvu (juo labiau, kad manoma liberalizmą kilus iš pirmosios filosofijos krypties). Aš teigčiau, jog Hume'ą reikia laikyti vėlesnės liberaliosios minties pirmtaku todėl, kad jis atmetė pamatines pilietinės visuomenės tradicijos prielaidas. Svarbiausia tai, kad tik išnarpliotę ir suskaidę pilietinės visuomenės tradiciją, galime suprasti liberalizmo ar veikiau liberalaus individualizmo sklaidą ir visas dėl jo kylančias problemas „reprezentuojant visuomenę". Šios problemos, kurias kelia tai, jog iš esmės sunku, o gal ir neįmanoma pagrįsti visuomenės remiantis liberaliosios individualistinės arba sutarties tradicijos principais, kai formuluojama reprezentatyvi visumos vizija, yra Hume'o paveldas ir jo mestas iššūkis (tas pats iššūkis, kuris Immanuelį Kantą pažadino iš ilgų snaudulio metų).

Hume'o mestas iššūkis buvo stulbinamai paprastas. Jis tiesiog išardė Proto ir moralinio jausmo vienovę, kuria buvo grindžiama visa pilietinės visuomenės tradicija. Hume'o pateiktas „yra" ir „turėtų būti" atskyrimas, kuriuo rėmėsi tai, ką Alasdairas MacIntyre'as taikliai pavadino škotų Švietimo „griovimu iš vidaus", kartu buvo ir atviras išpuolis prieš moralinio jausmo ir visuotinio geranoriškumo tradiciją, o ja buvo grindžiama pilietinės visuomenės idėja[54]. Artimiausia mūsų problematikai moralinio socialinės tvar-

kos pagrindo glausčiausia formulė, paimta iš *Traktato apie žmogaus prigimtį*, kurio paantraštė *Mėginimas pritaikyti eksperimentinį argumentavimo metodą moralinėms temoms* teigia:

> Kadangi moralė turi įtakos veiksmams ir jausmams, vadinasi, ji negali kilti iš proto; taip yra todėl, kad kaip mes jau įrodėme, vien protas niekada negali turėti tokios įtakos. Moralė pakursto aistras ir skatina arba stabdo veiksmus. Protas pats savaime šiuo atveju yra visiškai bejėgis. Todėl moralės taisyklės nėra mūsų Proto sprendimai.[55]

Taigi, pasak Hume'o, „galutiniai žmonių veiklos tikslai niekad negali būti... paaiškinti protu, bet patys visiškai priklauso nuo žmonijos sentimentų ir jausmų“[56]. Hume'o frazėje nustatoma griežta „riba“ tarp to, ką *teigia* protas, ir žmogaus veiklos *motyvų,* kuriuos galima paaiškinti tik jausmu. Trapi abiejų samplaika, kuria, kaip buvo manoma, remiasi individo ir visuomenės, privatumo ir viešumo vienovė, jau neišlaikoma. Protas nebeturi vietos žmogaus motyvacijos psichologijoje, mat ji siejama vien su aistromis, kurios savo ruožtu neturi privilegijuoto žinojimo, iš tiesų – jokių privilegijų žinoti visuotines tiesas.

Tačiau filosofinės šios distinkcijos implikacijos mus domina mažiau nei sociologiniai jos vediniai. Mat jeigu tik Proto veikla gali mus priartinti prie visuotinių tiesų, esančių anapus moralės ar dorybių lauko, kaip galima pateikti reprezentatyvią socialinio gėrio viziją? Ar pagal šią sampratą galima visuomenę traktuoti kaip normatyvinę tvarką? Kaip tik Hume'o atsakymas į šiuos klausimus turėjo tokį didelį poveikį vėlesnei liberaliajai teorijai. Mat Hume'as faktiškai susilaikė neinterpretavęs visuomeninės tvarkos kokio nors savarankiško moralinio gėrio požiūriu. Visuotinis gėris yra tik individualių arba konkrečių gėrybių skaičiavimas, o visuomeninę gerovę palaiko vien įgyvendinami privatūs interesai.

Hume'o visuomenės sampratoje Proto vaidmuo siejamas su šiuo

skaičiavimu – jis leidžia žmogui įvertinti savo naudą, gaunamą laikantis tam tikrų visuotinai taikomų elgesio taisyklių. Pats savaime Protas neturi nei kito vaidmens, nei autonomiškos moralinės galios. Visuomenės funkcionavimo požiūriu yra trys pagrindinės taisyklės: nuosavybės saugumas, jos perdavimas savininko sutikimu ir pažadų tesėjimas[57]. Hume'as pabrėžia, kad šios taisyklės yra visuomenės „gudrybės", būtinos jos funkcionavimui, ir neturi nei istorinio, nei mitologinio, nei loginio ar transcendentinio statuso. („Prigimtinėje būklėje ar toje įsivaizduojamoje būklėje, egzistavusioje iki visuomenės, nebuvo nei teisingumo, nei neteisingumo."[58]) Tarsi Hegelio pranašas, Hume'as puikiai suprato, jog „teisingumas", o kartu ir taisyklės, reguliuojančios nuosavybės mainus ir netgi visą pilietinės visuomenės sistemą (iš jų svarbiausios buvo įsipareigojimai tesėti pažadus ir šitaip laiduoti nuolatinį žmonių bendravimą), „kyla iš žmonių susitarimų"[59]. Jų tikrai negalima rasti jokiuose natūraliuose principuose – kosminiuose, transcendentaliniuose ar kitokiuose („tie įspūdžiai, kurie pažadina šį teisingumo jausmą, žmogaus protui nėra įgimti, o kyla iš gudrybės ir žmonių susitarimų")[60]. Be to, Hume'o supratimu – ir tai buvo svarbiausia baigiantis škotų Švietimo tarpsniui, – žmonės laikosi teisingumo taisyklių ne todėl, kad jos reikštų kokį nors visuotinį, esminį gėrį, bet tiesiog norėdami gauti kuo daugiau naudos. Hume'o interpretuojamoje socialinėje tikrovėje, kuriai būdingas žmonių „savanaudiškumas bei ribotas dosnumas" ir gėrybių stygius, „palyginti su žmonių norais ir troškimais", vienintelė išeitis žmonėms įgyvendinti *savo* pačių interesus – laikytis visuotinai galiojančių teisingumo taisyklių[61].

Hume'as teigia, kad tik toks stimulas skatina mus laikytis teisingumo taisyklių, o ne „visuomenės intereso paisymas ar didelis platus geranoriškumas"[62]. Čia ne tik moralinis jausmas atskiriamas nuo teisingumo *taisyklių*, bet ir teisingumo jausmas, kuris istoriškai atsitiktinis ir įvairiose visuomenėse būna skirtingų for-

mų, yra atskiriamas nuo Proto. Hume'as aiškina, kad jis remiasi ne kokiais nors „amžinais, nekintamais ir visuotinai būtinais idėjų ryšiais", bet tik mūsų „įspūdžiais"[63]. Šitos sampratos požiūriu tai, kas *manoma* esant moralu, neturi pagrindo Prote, nes pastarasis iš tiesų yra atsietas nuo bet kokių moralinių jausmų. Ir nors mūsų protingas savanaudiškumas skatina mus laikytis teisingumo taisyklių, pats teisingumas turi tik instrumentinę vertę ir neturi jokio autonomiško autoriteto be konkrečių tų interesų, kurie tenkinami laikantis jo reikalavimų (anksčiau cituotų trijų taisyklių).

Kad susivoktume, kaip toli nueita nuo moralinių jausmų ir natūralios simpatijos tradicijos, apibūdinančios pilietinės visuomenės tradiciją, būtų ne pro šalį palyginti Fergusoną su Hume'u. Iš Fergusono veikalo aš parinkau būdingą pastraipą, kurioje rašoma apie grėsmę pilietinei visuomenei, ir Hume'o pastraipą, kurioje nagrinėjami bendros visuomenės saitai. Fergusonas rašė:

> Tačiau be šių paskatų, profesinis susiskirstymas, nors atrodytų pagerinsiąs įgūdžius, iš tiesų yra priežastis, kodėl, plėtojantis prekybai, tobulėja visų amatų gaminiai; tačiau savo padariniais ir galutiniu poveikiu jis tam tikru mastu prisideda prie visuomenės saitų sutraukymo, išradingumą pakeičia grynomis amato formomis ir normomis, o taisyklėmis žmones atitraukia nuo bendros darbo vietos, kurioje sėkmingiausiai atsiskleidžia širdies ir proto sentimentai... jeigu valstybės tol laikysis plėtros ir malšinimo plano, kol jų nariai jau nebesuvoks bendrų visuomenės ryšių ir nesijaus įsipareigoję savo šalies reikalams, jos tikriausiai perlenks lazdą ir, nedaug ką palikdamos, kas žadintų žmonių dvasią, prisišauks sąstingio, o gal ir smukimo laikus. Bendruomenės nariai šitaip gali... prarasti bet kokį ryšio jausmą, išskyrus giminystės ir kaimynystės jausmą, ir nebeturėti jokių sutariamų bendrų reikalų, išskyrus prekybinius: tuose saituose ar sandėriuose gal dar išliks dorumas ir draugystė, bet čia negali reikštis tautinė dvasia.[64]

Ir Hume'as:

> Be abejonės, jokie žmogaus dvasios jausmai nėra tokie stiprūs ar tinkamai nukreipti, kad atsvertų naudos pomėgį ir žmones padarytų tinkamais visuomenės nariais, priversdami netrokšti kitų gero. Šiam tikslui geranoriškumas svetimiems yra pernelyg silpnas, o kitos aistros veikiau pakursto šį godumą, nes, kaip matome, juo mūsų turtai didesni, juo labiau mes pajėgiame patenkinti savo apetitus. Todėl nėra tokios aistros, kuri galėtų suvaldyti tą suinteresuotumą. Tai gali padaryti tik pats šis jausmas pakeičiant jo kryptį. O šis pokytis turi būtinai vykti kuo mažiau svarstant; juk akivaizdu, kad aistra daug geriau patenkinama ją varžant, negu ją išlaisvinant; išsaugodami visuomenę, mes įgyjame daug daugiau turtų negu būdami vieni ir nelaimingi, o tai visuomet patiriama po smurto ir visuotinės savivalės. Todėl žmogaus prigimties blogumo ar gerumo klausimas visai nėra susijęs su visuomenės kilmės klausimu; ir svarstytina ne kas kita, o tik žmogaus nuovokumo ar kvailumo lygis. Mat tik susitarimo klausimas, ar savanaudiškumo aistra laikytina ydinga ar dorybinga, vis tiek ši aistra save apriboja: tad jeigu ją laikome dorybinga, žmonės tampa socialūs per savo dorybę, o jeigu ydinga – jų ydos daro tokį pat poveikį.[65]

Fergusonas baiminasi, kad vien tik prekyba ir nauda motyvuojami veiksmai sugriaus bendrą pilietinės visuomenės pamatą ir sužlugdys jausmus, kuriais tas pamatas remiasi, o Hume'as džiaugsmingai nurodo skaitytojams, jog vienintelis socialinės tvarkos garantas yra (protingas) savanaudiškumas. Čia esame toli nuo visuotinio geranoriško ir natūralios simpatijos pasaulio ir arti Adamo Smitho Nematomos rankos pagrindo.

Šią Hume'o aptartį norėčiau baigti dar viena netrumpa Hume'o citata apie savitarpio naudą ir pranašumus, gaunamus keičiantis paslaugomis. (Hume'as taip glaustai ir taikliai dėsto, kad sunku atsispirti pagundai jį plačiau pacituoti.) Hume'as pateikia

pamokomą istoriją apie tuos socialinio gyvenimo aspektus, kurie, manau, labiau nei kas kita įtikina, koks Hume'o vaidmuo nusakant tas liberalaus individualizmo vertybes, kurias mes pradėjome laikyti savomis:

> Tavo javai pribrendo šiandien, manieji pribręs rytoj. Mums abiem naudinga, kad aš pas tave dirbčiau šiandien, o tu man padėtum rytoj. Aš tau visai nesu geras ir žinau, kad tu man nė kiek ne geresnis... Vadinasi, aš mokausi daryti paslaugą ne iš kokios tikros simpatijos, o todėl, kad numanau tave atsilyginsiant už mano paslaugą tuo pačiu ir kad būtų išlaikytas tas pats keitimasis geromis paslaugomis su manimi ir kitais.[66]

Atrodo, čia mes išties peršokome dviejų šimtų metų tarpsnį, nes Hume'o žodžiai atliepia *Fortune 500* ar žurnalo *Forbes* jausmams. Tolesniame skyriuje nagrinėsime šį panašumą tarp Hume'o principų ir modernaus ar gal postmodernaus būvio ir jį lydinčių problemų, kurios kyla formuluojant reprezentatyvią ir normatyvinę socialinės tvarkos viziją, kurią formuluodamas, drįsčiau teigti, jis taip daug padarė.

Nuo Hume'o (o po jo ir Smitho) skirtumas tarp teisingumo ir dorybės, tarp viešosios savanaudiškumu grindžiamas srities (nepažeidžiant įstatymų) ir grynai privačios moralumo srities atskleidžiamas akivaizdžiausia forma. Kaip tik šio skirtumo ir su juo susijusių problemų stengėsi išvengti škotų Švietimas ir visa pilietinės visuomenės tradicija. Kylanti dilema, kaip pateikti ne tik deskriptyvinį, bet ir preskriptyvinį socialinės tvarkos modelį, atsižvelgiant, viena vertus, į abstrakčių ir bendrų teisingumo taisyklių ir, kita vertus, konkrečių racionalaus savanaudiškumo siekinių skirtumą, Hume'o laikais ir vėliau buvo skiriamasis naujųjų laikų bruožas. Šį teorinį iššūkį pirmasis priėmė Kantas, kuris, kaip vėliau pamatysime, nors ir buvo teorijos novatorius, iš esmės pasiliko prie hjumiškosios problematikos. Kanto dėka daugybė temų, kurios škọ-

tų moralistams buvo pagrindinės, nors vis dar kiek latentinės, buvo iš naujo pripažintos. Konkretumo-individualumo ir visuotinumo-socialumo santykio problema, o drauge su ja ir pilietinės visuomenės tradicijai būdinga problema, kaip tinkamai reprezentuoti socialinį gyvenimą, vėl tampa aktuali. Tiesą sakant, tiktai Immanuelio Kanto raštuose buvo pirmą kartą išsamiai suformuluotos anksčiau minėtos problemos, kaip deramai reprezentuoti viešąją ir privačią sritis (taip pat ir ryšys tarp šito ir Proto idėjos)[67].

Remdamiesi tuo, kaip anksčiau nagrinėjome pilietinės visuomenės tradiciją, į Kantą galime žiūrėti kaip į ariergardo kovotoją, siekiantį išgelbėti tą Proto veiklos ir moralinės srities saitą, kuriuo mokslinė mintis (ir Hume'as savo raštuose) vis labiau abejojo. Tačiau mes ne tiek siekiame įvertinti tai, kiek sąlygiškai pavyko ar nepavyko Kanto filosofinis projektas, kiek šio projekto implikacijas pilietinės visuomenės idėjai kaip reprezentatyviai ir etinei socialinės tvarkos vizijai.

Kai kuriais atžvilgiais Kantas tęsė (ir, žinoma, iš esmės pagilino) škotų filosofų mintį, laisvės ir lygybės temas paversdamas pagrindinėmis savo filosofinės antropologijos ašimis. Lygiai taip pat, o gal net dar svarbiau tai, kad jis šias idėjas susiejo su visuotinio (ar tiksliau, transcendentalaus) Proto pažanga, o per jį buvo reiškiamos asmeninės teisės (į pilietinę laisvę ir politinę lygybę). Protas pateikė tą idealą (ar modelį, *Urbild*), per kurį mūsų sprendimui vadovauja moralinis įstatymas[68]. Teisę (*Recht*, aprėpiančią tiek asmenines „teises“, tiek pačią teisingumo sąvoką) garantuoja autonomiškas ir veiklus subjektas, kuris laikosi Proto įsakymų, o šis dėl savo visuotinumo įveikia skirtumą tarp privatumo ir viešumo, individualumo ir socialumo. Žmonijai pasiekus savo tikslą, kiekvieno individo autonomija, laisvė ir lygybė (o tai turi būti garantuota teisinėje piliečių bendruomenėje) savaime – per visuotinį protą – laiduoja moralės dėsnio galiojimą. Kanto žodžiais iš *Praktinio proto kritikos* sakant:

> Būtent jis dėl savo laisvės autonomijos yra moralės dėsnio, kuris yra šventas, subjektas. Kaip tik dėl to kiekviena valia, nukreipta į jį patį, apribota sąlyga – derintis su protingos būtybės autonomija, būtent nepajungti jos jokiam tikslui, kuris negalimas pagal dėsnį, galintį kilti iš paties patiriančiojo poveikį subjekto valios; vadinasi, su šiuo subjektu niekad nereikia elgtis tik kaip su priemone, bet reikia elgtis kaip su pačiu tikslu.[69]

Garsiosios Kanto išlygos, kad jokiu asmeniu niekada negalima naudotis kaip priemone, pataikė į pačią diskusijų apie pilietinę visuomenę šerdį. Jos pateikia naują, analitiškesnę moralinių jausmų ir natūralios simpatijos formuluotę, kuria remdamiesi škotų filosofai kūrė savo pilietinės visuomenės idėją. Tačiau Kantas šį draudimą grindžia ne kokia nors „natūralia" prielaida, bet – ir kaip tik todėl jis yra lemtingai svarbus – remdamasis paties proto išlygomis ar formaliomis jo sąlygomis. Pasak Kanto, protas, tiksliau sakant, praktinis protas, įgyvendinamas teisinėje piliečių bendruomenėje ir pats savaime yra didžiausias žmonių laisvės laimėjimas moderniame pasaulyje[70]. Tad Kanto pateikiamoje socialinės ir politinės tvarkos simbolinėje vizijoje protas ir lygybė buvo tvirtai susieti[71].

Be to, visoje Kanto praktinio proto sampratoje pagrindinis dalykas buvo bendra viešoji erdvė, kurioje sudaiktinama proto veikla[72]. Kaip išaiškino Hannah Arendt, kategorija „viešumas" buvo pagrindinis dalykas kantiškajai proto, lygybės ir laisvės sintezei[73]. Pasak Kanto, viešoje kritinio diskurso erdvėje įteisinami protas ir lygybė, o kartu ir „tikslų karalystės" prielaidos[74].

Viešumo sąvoka buvo pagrindinė pastaraisiais metais vėl kilusiuose debatuose apie pilietinę visuomenę ir viešąją sritį (iš dalies jiems turėjo įtakos pavėluotas Habermaso veikalo *Struktūriniai viešosios sferos pokyčiai* vertimas į anglų kalbą ir iš naujo perskaityti Hannah Arendt kūriniai). Žinoma, pasak kantiš-

kosios sampratos, žmogaus autonomija, o kartu su ja ir proto autonomija garantuojama tik dalyvaujant pilietinėse politinės veiklos struktūrose.

Tam tikru aspektu gali atrodyti, jog Kanto viešumo sąvoka yra nuodugniau išplėtota ir labiau suteorinta sąvoka negu tas savitarpiškumas, kuris glūdi škotų Švietimo natūralios simpatijos idėjoje. Nuo Kanto laikų labili ir subjektyvi idėja dėl vienovės su Protu ir per ją įgauna griežtą ir objektyvią formą. Panašiai nuo Kanto ėmė plėtotis nauja griežtesnė socialinės diferenciacijos vizija. Jau nemanoma, jog valstybė, įkūnijanti politinę visuomenę, sutampa su pilietine visuomene, nes racionalių debatų ir kritikos viešumas traktuojamas (ir netgi pabrėžiamas) kaip pilietinės visuomenės sritis ir jos skiriamasis bruožas.

Kantas, prieštaraudamas valstybės absoliutizmui, pagrindinį vaidmenį skiria kritiškiems, nuo pilietinių suvaržymų laisviems piliečiams. Pats konstitucinio valdymo įteisinimas grindžiamas idėja, kad jo įstatymai būtų tokie, kuriuos apsvarstę visi (racionalūs) piliečiai būtų dėl jų sutarę[75]. Taigi Kantas tarsi įveikia (per savąją Proto ir viešosios srities sintezę) tą skirtį tarp asmeniškumo (interesai) ir visuomeniškumo (gėris), su kuria galynėjosi škotų Švietimo moralistai.

Tačiau šioje sintezėje glūdėjo esminis skirtumas tarp teisėtumo ir etiškumo, pasirodęs toks svarbus tolesniems teoriniams mėginimams formuluoti etinę visuotiniškumo reprezentavimo viziją[76]. Kantui viešoji arena buvo teisės *(Recht)*, tarpusavio ir racionalaus pritarimo kitų individualiai ir kolektyvinei valiai *(Willkür)* sritis[77]. Tačiau tai nebuvo etikos sritis, palikta privačiam vidiniam gyvenimui. Kaip Susana Meld Shell aiškina:

> Teisinė bendruomenė nėra „tikslų karalystė“. Ji nemano, kad gali sutapti motyvai arba išnykti vidiniai konfliktai dėl tikslų. Nė vienas asmuo neturi jokios teisės domėtis vidiniais kitų žmonių motyvais.

> Teisių įstatymai tik reikalauja, jog kiekvienam veiksmui (kad ir kokios moralinės jo paskatos būtų), kuris išoriškai veikia kitus žmones, būtų gautas racionalus jų pritarimas.[78]

Kanto veikaluose privati moralės ir etikos sritis atskiriama nuo reprezentatyvios visuomenės kaip teisinės bendruomenės vizijos[79]. Tad viešoji arena tampa vertinga kaip sritis, garantuojanti teisinę piliečių lygybę, bet tuo pat metu ji lieka atsieta nuo etikos srities. Vadinasi, Kantas, labiau negu kas nors kitas, šią Hume'o nurodytą skirtį suabsoliutino, o ne įveikė. Šis dilemos, kaip reprezentuoti visuomenės gėrį, sprendimas (ir skirtis) vis dar tebėra lemtingai svarbus liberaliosios politinės teorijos diskurse ir veikiau sukūrė, o ne įveikė įtampą tarp viešosios ir privačiosios sričių. Atskirdama teisę ar pareigą nuo etikos ir pastarąją priskirdama privačiajai sričiai, Kanto teorija paliko neišspręstą lemtingai svarbų etinio reprezentavimo – viešosios srities statuso – klausimą.

V

Faktiškai šis teisiškumo atskyrimas nuo etiškumo ir paskatino Hegelį kritikuoti Kantą. Hėgeliškoji Kanto filosofijos kritika ir plėtojimas kaip tik ir rėmėsi šiuo aspektu – viešosios teisės atskyrimu nuo privačios moralės, o tai suponavo tarpininkaujamą ir ne visišką proto realizavimą[80]. Pasak hėgeliškosios Kanto interpretacijos, moralė esanti tik „reguliatyvinis principas“, ne visiškai integruotas į teisės sritį, o tai reiškė, jog ji praranda savąjį vaidmenį etiškai reprezentuojant visuomenę. Kaip puikiai žinoma, Marxas sekė Hegeliu stengdamasis suvienyti privačiąją (asmeninių interesų, glūdinčių pilietinėje visuomenėje) ir viešąją (politinių reikalų) sritis. Priešingai negu Hegelis, jis šią vienovę postulavo kaip

ateities siekinį, o ne kaip įsikūnijusią realiai egzistuojančioje valstybėje. Tačiau abu mąstytojus sieja tai, jog abiem rūpėjo, kad (privati) moralė ar etika būtų deramai integruota į viešąją areną.

Turint omenyje, kokie svarbūs dabar vykstantys Habermaso ir jo kritikų ginčai dėl jo pastangų atgaivinti Šviečiamojo amžiaus proto projektą ir apskritai kokios svarbios visos šiuolaikinės diskusijos apie pilietinę visuomenę, atrodytų, kad Hegelio mintis itin siejasi su mūsų tema. Tačiau mums labiau rūpi ne analizuoti ar lyginti Kanto, Hegelio ir Marxo sistemas, o suprasti, kaip šių filosofų mintys darė įtaką pačiai pilietinės visuomenės kaip etinio idealo idėjai ir su ja susijusioms socialinio gyvenimo reprezentavimo problemoms.

Su Hegeliu ir Marxu mes iš tiesų prieiname pilietinės visuomenės tradicijos siaurąja šio žodžio prasme pabaigą. Abu, tik skirtingais būdais, mėgino įveikti legalumo ir moralumo, teisinės bendruomenės ir etinio gyvenimo skirtį, kurią pirmasis postulavo Davidas Hume'as prieštaraudamas škotų Švietimo filosofijai, o „suabsoliutino“ Immanuelis Kantas. Tiek Hegelio, tiek Marxo nuomone, ši skirtis buvo lemtinga pilietinės visuomenės idėjos yda, ir abu ieškojo teorinių priemonių pilietinės visuomenės idėjai ir praktikai rekonstruoti. Tačiau kad ir skirtingos buvo jų rekonstrukcijos, pilietinės visuomenės idėjos, kokia ji buvo suformuluota aštuonioliktajame amžiuje, skirtis buvo įveikta ir transformuota. Vis dėlto nors ir labai skirtingi Hegelio ir Marxo pilietinės visuomenės modeliai, juos (abu) galima suprasti kaip pastangas vėl integruoti dvi legalumo ir moralumo sritis, kurios buvo pilietinės visuomenės pirminės idėjos šerdis. Taigi jie abu skirtingais būdais stengėsi sukurti tokį pilietinės visuomenės modelį, kuriam jau nepakako moralinių jausmų ir natūralios simpatijos.

Tad, pavyzdžiui, svarbu pažymėti, jog hėgeliškos etinio solidarumo, grindžiamo viešosios teisės ir privačios etikos vienove, sampratos turi stiprių sąsajų su ankstesne škotų Švietimo tradici-

ja („natūrali simpatija" ir „socialumas"), be to – būtų galima pridurti, – su tokių nesugretinamų mąstytojų kaip Burke'as ir Rousseau filosofija[81]. Panašiai Marxas, etiškai smerkdamas pilietinėje visuomenėje egzistuojančius rinkos santykius, kai žmonės laiko vienas kitą priemone ir savo ruožtu sumenkina iki priemonės, kaip tik ir puola anksčiau aptartą kantiškąją teisėtumo ir moralumo skirtį.

Vertinant bendriausiu požiūriu ir iš šių dienų perspektyvos, stebina tai, kad faktiškai bendrieji klasikinės-modernios sintezės komponentai yra vienodi nuo Adamo Fergusono iki G. W. F. Hegelio, kurie pripažino visuomenę (suvokdami ją kaip pilietinę visuomenę ir apimančią tai, ką Habermasas pavadino viešąja sfera) turint vertę. Taigi paimkime tik vieną, nors labai svarbų pavyzdį: nuosavybės mainų reiškinys, būdingas rinkai, pasak Hegelio, turi savaiminę vertę, kurią vėlesnės marksistinės ir utilitaristinės teorijos paneigė skirtingais būdais.

Iš Hegelio raštų aiškėja, jog asmens poreikis būti pripažintam (vadinasi, ir būti) patenkinamas pripažįstant nuosavybę[82]. Išties Hegeliui nuosavybė – pilietinės visuomenės srityje – užima meilės vietą – šeimos srityje[83]. Per vieną ir antrą (kaip per skirtingus dvasios aktualizavimosi momentus) visuotinė valia kuriama per pripažinimą, ir kaip Hegelis nurodė Jenos paskaitų I dalies pabaigoje, „Individo valia yra visuotinė valia, o visuotinė valia yra individas. Tai apskritai etinio gyvenimo [*Sittlichkeit*] visuma, tiesioginė, tačiau [kaip] Teisė"[84]. Vadinasi, pasak Hegelio, būtent per nuosavybės mainams būdingą savitarpio pripažinimą kuriamas individas kaip savimonė (*für sich*), o tai labiausiai priartėja prie etinės srities pasaulyje, kurį apibrėžia savitarpio mainai tarp skirtingų esybių (jos yra priešingos graikų polio „aš", neatskirtam nuo bendruomenės)[85]. Šiame vėlesnių laikų pasaulyje etikos sritis kuriama tiktai per savitarpio pripažinimą, apibrėžiantį pilietinę visuomenę.

Čia svarbiausia tai, kad Hegelis, kaip ir škotų Švietimo mąsty-

tojai, pilietinės visuomenės sritį laikė savitarpiškumo ir abipusio pripažinimo sritimi. Ši pilietinės visuomenės „šerdis" suteikė jai normatyvinį statusą visų pilietinės visuomenės tradicijos mąstytojų darbuose.

Nuo Hegelio šis savitarpiškumo modelis, žinoma, postuluojamas jau ne moralinių jausmų ar natūralių simpatijų pagrindu. Bendruomenės pagrindas – per savitarpio pripažinimą – yra veikiau visuotinybės (laisvės idėja) veikimas per kiekvieno individo konkretybę (pragyvenimo šaltinį, laimę ir teisinį statusą). Tačiau Hegelis *Teisės filosofijoje* stengėsi pranokti ne tik škotų Švietimo prigimtinės teisės doktrinas, bet įveikti kantiškąsias antinomijas, o kartu – viešosios teisės ir privačios moralės skirtį, kuria buvo pagrįsta Kanto sistema. Tai jis mėgino daryti formuluodamas teorinius principus, kuriais nors ir pripažino konkrečių ir visuotinių interesų skirtumus, vis dėlto susiejo juos į teisės sistemą, kuri yra „realizuotos laisvės karalystė"[86].

Šis laisvės, o kartu ir etinio gyvenimo konkrečioje pasaulio sklaidoje realizavimas yra pradžia jo kritikos, prieštaraujančios kantiškajam moralės priskyrimui privačiai sričiai ir jos tapatinimui tik su „privalo būti", be šito „įvykdymo"[87]. Šios kritikos pamatas yra Hegelio valios samprata, traktuojanti valią kaip ypatingybės ir atskirybės vienovę. Tai „*savyje* reflektuota ir kartu į *visuotinybę* grąžinta *ypatingybė; atskirybė*"[88]. Ir kaip tik ši atskirybė kaip ypatingybės (individo) valios išraiška visuotinėje (socialinėje) sistemoje tampa Hegelio pilietinės visuomenės idėjos pamatu. Pilietinė visuomenė yra vienas etinio gyvenimo vis tobulesnio įgyvendinimo „momentų", pasiekiamų per savitarpio pripažinimą, kuris, kaip buvo anksčiau nurodyta, implikuoja nuosavybės mainus. Pilietinė visuomenė per savo plėtros logiką simbolizuoja abu elementus – ypatingybę ir visuotinybę, – kurių visiška vienove Hegelis vylėsi įveiksiąs kantiškąją viešosios teisės ir privačios moralės skirtį. Hegelio žodžiais tariant,

Konkretus asmuo, kuris yra sau kaip *ypatingas* tikslas, kaip poreikių visuma ir įgimto būtinumo bei savivalės mišinys, yra vienas iš pilietinės visuomenės *principų*, bet ypatingas asmuo kaip esmingai *santykiuojantis* su kita tokia ypatingybe, kad kiekvienas iš jų teigia savo reikšmingumą ir pasitenkina tik kaip kitos *įtarpintas* ir kartu tik dėl visuotinybės formos *yra kitas* pilietinės visuomenės *principas.*[89]

Šioje Hegelio pilietinės visuomenės sampratoje yra viena lemtingai svarbi spraga, kuri pati savaime duoda pagrindo marksistinei Hegelio kritikai. Jos reikia ieškoti kaip tik toje plotmėje, kurioje įgyvendinamas visuotinis interesas arba laisvės idėja. Nors Hegelis aiškiai skiria pilietinę visuomenę nuo valstybės ir įžvalgiai analizuoja konkrečių interesų veikimą pilietinėje visuomenėje, pati pilietinė visuomenė dar nėra etikos įgyvendinimo sritis. Kaip jis aiškina, pilietinė visuomenė apskritai yra toji sritis, kurioje laisvės idėja atsiskleidžia tik kaip „abstraktus idėjos realybės momentas“, kaip „*vidinė* šio išorinio *reiškinio būtinybė*“[90]. Tai „savo kraštutinumuose pranykusios dorovės sistema“[91]. Hegelio filosofijoje pilietinę visuomenę sudarančių interesų ir klasių heterogeniškumas galiausiai griauna pats save – tol, kol jie vis dar priklauso *tam* „momentui“, kai visuotinybė nėra konkrečiai (o tik abstrakčiai) realizuota.

Viena vertus, ypatingybė kaip sau į visas puses išplintantis savo poreikių, atsitiktinės savivalės ir subjektyvių norų patenkinimas savo mėgavimuose griauna pati save ir savo substancialią sąvoką... Šiose priešingybėse ir jų susipynimuose pilietinė visuomenė pasirodo ir kaip nesaikingumo, skurdo ir jiems abiem bendro fizinio ir dvasinio nuopuolio reginys.[92]

Tiesą sakant, visos Hegelio pilietinės visuomenės analizės tikslas – įveikti šiuos prieštaringus konkrečių interesų siekinius ir įgyvendinti etinį gyvenimą, jį įkūnijant visuotinėje sistemoje, kuri prasideda, *bet* nesibaigia pilietinės visuomenės sritimi.

Pasak Hegelio, pilietinė visuomenė ir daugybė jai būdingų prieštaringų individualių ir grupinių interesų, viena vertus, įkūnija ypatingybės principą, o, kita vertus – visuotinybės principą, tačiau šis yra tik *in status nascendi**. Pilietinėje visuomenėje – dviejuose jos poliuose – glūdi tikros ypatingybės ir asmeninės tapatybės ištakos, nes ji „nutraukia... individo ryšius, šeimos nariai susvetimėja ir pripažįsta vieni kitus savarankiškais asmenimis“ ir visuotinumo apraiškos – per korporaciją, kuri ypatingus interesus, poreikius ir jų tenkinimą vykdo kaip visuotines, abstrakčias teises[93]. Korporacijos ypatingus interesus suvienija visuotinėje socialinėje sistemoje, ir todėl „*korporacija* šalia *šeimos* yra antra pilietinėje visuomenėje glūdinti *dorovinė* valstybės šaknis. Pirmojoje glūdi subjektyvios ypatingybės ir objektyvios šeimoje visuotinybės momentai *substancialioje* vienybėje“[94]. Individas dalyvauja bendruomenės gyvenime per korporacijas, o šis dalyvavimas tarpininkauja jo individualiems ir ypatingiems norams bei poreikiams pripažįstant bendruomenės (ir pradinę visuotinę) sistemą. Korporacija tiek siekia savo nariams užtikrinti saugumą bei kitas gėrybes gindama grupės interesus, tiek diegia savo nariams jausmą, kad jie priklauso ir yra nariai tokios organizacijos, kuri yra kiekvieną individą pranokstanti grupė. Šitokiu būdu, Hegelio žodžiais sakant, ypatingybė grąžinama į save per dalyvavimą visuotinybėje.

Tačiau korporacijos yra ribotos ir aprėpia tik įvairias pilietinėje visuomenėje esančias grupes (ir iš tiesų joms nepriklauso nei padieniai darbininkai, nei skurdžiai – tie, kurie dar nėra susitelkę į „luomus“ ir todėl dar nėra visumos dalis). Kaip šių interesų atstovės jos dar neaprėpia visos visuomenės. Tai valstybės tikrąja šio žodžio prasme sritis ir čia, tik čia visiškai įgyvendinama laisvės ir etinio gyvenimo idėja. „Bendri *ypatingi* interesai, kurie egzistuo-

* Užuomazgoje *(lot.)*.

ja pilietinėje visuomenėje ir yra už estinčios savyje ir savu visuotinybės valstybėje, yra bendrijų ir kitokių verslų bei luomų korporacijų... žinioje... tačiau šie ypatingų interesų ratai turi būti pajungti aukštesniems valstybės interesams".[95] Perėjimas nuo pilietinės valdžios (policijos) ir korporacijų, tarnaujančių pavieniams ir grupiniams interesams, prie viešosios (politinės) valdžios, tarnaujančios tautai kaip visumai, yra perėjimas nuo galiausiai išcentrinės konkrečių norų jėgos pilietinėje visuomenėje prie įcentrinės jėgos valstybės, kurioje pasiekiama tikroji ypatingybės ir visuotinybės vienovė. Čia mes matome – visiškai priešingai Kantui – mėginimą suvienyti konkrečius ir visuotinius įsakymus ne privačios moralės srityje, bet viešojoje erdvėje, kuri yra etinis gyvenimas arba konkreti laisvė. Ši norų vienovė perkelia mus anapus konkrečių pilietinę visuomenę sudarančių biurgerių, korporacijų ar luomų interesų – į tikrosios valstybės sritį (konkrečiau – į visuotinių interesų, kuriems atstovauja valstybės tarnautojai, sritį), ir ji vienintelė atstovauja visuotinei idėjai[96].

Vienas iš būdų suprasti Hegelį – tai jo veikaluose įžvelgti pastangas išlaikyti klasikinės pilietinės visuomenės tradicijos savitarpiškumą ir abipusiškumą, kartu juos perkelti ant tvirtesnio pamato nei įgimti arba natūralūs jausmai. Jis išties meistriškai parodo, kodėl pilietinė visuomenė pati savaime yra istorinės raidos objektas, o ne iš anksto nulemta prigimtinė būklė. Be to, naujoji jo sintezė stengiasi išvengti lemtingai svarbios Kanto (ir Hume'o) legalumo ir moralumo skirties, dėl kurios moralė neįtraukiama į konkrečios etinės veiklos pasaulyje sritį. Siekdamas šio neįmanomo dalyko ir įveikdamas tiek škotų Švietimo, tiek Kanto teorijos dichotomijas, Hegelis kartu „įveikė" pačią pilietinės visuomenės sąvokos autonomiją skelbdamas jos visišką įgyvendinamumą valstybėje.

Tad Hegelio dėka pati pilietinės visuomenės sąvoka transformuojama įvairiausiais lygiais. Pirma, jos buvimas postuluojamas

istoriškai – ji pati yra istorinės raidos objektas, o ne natūrali ar metaistorinė tikrovė, kurioje būtų galima ieškoti normatyvinės tvarkos, esančios anapus istorijos poreikių. Antra, ji suvokiama kaip arena tarpusavyje konfliktuojančių interesų, kurie patys negali įveikti savo ypatingumo, kad taptų visuotiniai (įgytų vertę ar įgyvendintų laisvės idėją). Endeminis pilietinės visuomenės konfliktas galiausiai suardo pačius pilietinės visuomenės saitus, kurie egzistuodami tik iš dalies (korporacijos) dar nėra pakankamas socialinės tvarkos ir stabilumo laidas. Trečia, pilietinė visuomenė kaip ir etinė ar normatyvinė tvarka galų gale „įgyvendinama“ tik per jos transformaciją ar veikiau nuėmimą *(aufhebung)* valstybėje, kuri yra sukonkretinta tikro etiškumo sritis. Tad tikroji ypatingybės ir visuotinybės sintezė – tai, kas škotų Švietimo mąstytojams buvo privatumo ir viešumo, individo ir visuomenės problema, – pasiekiama ne jų konflikto (pilietinės visuomenės) srityje, o anapus jo – valstybėje. Etinis idealas, kurį ankstesni mąstytojai stengėsi įtvirtinti pačioje visuomenėje, – mėginimas, kuris, pasak Hume'o ir Kanto filosofijos, esąs neįmanomas, – čia perkeltas iš visuomenės į valstybę. Čia pats mėginimas palaikyti konkretų etinį visuomenės reprezentavimą baigiasi tuo, kad toks reprezentavimas postuluojamas anapus visuomenės ir Proto veikloje, kurią įkūnija valstybė. Hegeliui mėginant išgelbėti pilietinę visuomenę kaip etinį darinį, pilietinė visuomenė – bent jau klasikinė jos samprata – išnyksta.

Ir nors kokia keista gali pasirodyti ši Hegelio logika, derėtų prisiminti, jog bent vienas iš jos šaltinių (o kaip buvo minėta, čia mums nerūpi aiškinti Hegelio sistemos *tout court**) buvo užslėptas iššūkis, kurį pilietinės visuomenės tradicijai metė Hume'o ir Kanto filosofija. Atskyrus legalumą ir moralumą, teisę ir dorybę, aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės sistema, grindžia-

* Staiga, paprastai *(pranc.)*.

ma natūralios simpatijos idėja – t. y. prigimtinė dorybės veiksena *viešojoje srityje* – ėmė žlugti. Mat jeigu jau nebuvo galima postuluoti viešosios dorybės ar moralės (o aštuonioliktojo amžiaus pabaigoje jos nebuvo galima kildinti iš transcendentinės tikrovės, kaip tai buvo prigimtinės teisės tradicijoje), tos įsivaizduojamos sąlygos, kuriomis buvo grindžiama visa pilietinės visuomenės samprata, nebegaliojo. Hume'as, Smithas bei Kantas (ir iš jų filosofijos išsirutuliojusi visa liberalioji individualistinė tradicija) pripažino šią skirtį: „vertybė" priskiriama privačiai sričiai ir iš esmės priklausė asmeninei sąžinei. Šios tradicijos požiūriu pilietinė visuomenė kaip etinė erdvė neturi savaiminės reikšmės, o jos reguliuojamosios ir su tuo susijusios vertybės yra tam, kad gintų ir saugotų asmenines laisves. Čia etinė vertybė yra konkretaus asmens, o ne visuomenės sritis.

Hegelis, o juo sekdamas ir Marxas ieškojo kitokios išeities iš aklavietės, kurią sukūrė Hume'as ir Kantas: kitaip tariant, jie stengėsi viešąją erdvę išlaikyti kaip etinį darinį, nors ir visiškai kitais būdais. Kaip matėme, Hegelis tai pasiekė tik įtraukdamas pilietinę visuomenę į valstybę; Marxo nuomone, kaip gerai žinoma, tai pasiekiama panaikinus patį jų skirtumą ir, priešingai negu Hegelis, tą panaikinimą jis pateikia ne kaip esamą istorinę tikrovę, o kaip ateities tikslą, kuris būsiąs pasiektas po revoliucijos, kai prasidėsianti tikroji žmonijos istorija. Tačiau jie abu, skirtingai spręsdami kantiškąją antinomiją, užbaigia apskritai pilietinės visuomenės idėją, kaip ši buvo suprantama klasikinėje tradicijoje.

Hegelis pilietinę visuomenę „ištirpdo" egzistuojančiame etiniame (visuotiniame) valstybės darinyje, o Marxas, galima sakyti, ją ištirpdo joje pačioje. Tačiau ji bus ištirpdyta tiktai ateityje paneigus egzistuojantį pilietinės visuomenės ir valstybės skyrimą ir įgyvendinus būsimą žmogaus gyvenimo harmoniją, kai bus pasiekta tikroji laisvė. Marxas, sekdamas Hegeliu, atmetė visus aštuonioliktojo amžiaus „mitus ir fantazijas" apie natūra-

lią pilietinės visuomenės kilmę[97]. Jis suvokė nuolatinį modernaus gyvenimo prieštaravimą tarp filosofiškai postuluojamo autonomiško bei izoliuoto individo ir jo (Marxas ir Engelsas jau vartoja „jos") socialinio gyvenimo. Marxo nuomone, aštuonioliktasis amžius – pilietinės visuomenės epocha – sukūrė ir izoliuotą individą, ir labiausiai išplėtotas socialinių santykių formas. Ši dichotomiška tikrovė priešstatoma „laisvos konkurencijos visuomenės" sampratai, kai individas „atrodo, praradęs natūralius ryšius". Marxo griežtą aštuonioliktojo amžiaus škotų Švietimo kritiką lėmė pastarosios polinkis abu modernaus gyvenimo aspektus ištirpdyti mitinėje bei abstrakčioje žmogaus prigimties sampratoje.

> Aštuonioliktojo amžiaus pranašai, ant kurių pečių dar visu svoriu stovėjo Ricardo ir Smithas, įsivaizdavo šį aštuonioliktojo amžiaus individą – viena vertus, feodalinės visuomenės žlugimo ir, kita vertus, naujų, nuo septynioliktojo amžiaus atsiradusių gamybos jėgų padarinį – kaip idealą, kurio egzistencija priklausė praeičiai. ***Ne kaip istorinė pasekmė, bet kaip istorijos pradinis taškas. Ne kaip istoriškai iškylantis, bet kaip gamtos nustatytas,*** nes šis individas buvo dermėje su gamta ir atitiko jų žmogiškosios prigimties idėją.[98]

Tad jis, istoriškai aiškindamas pilietinės visuomenės atsiradimą ir atmesdamas aštuonioliktojo amžiaus filosofines bei antropologines fikcijas, seka Hegeliu.

Tačiau, kaip teigė pats Marxas, jis apvertė Hegelį aukštyn kojom, iš pagrindų pakeisdamas „abstrakčią ir idealistinę" Hegelio filosofijos formą, kuri pasaulio istorijos raidą pavertė „tik idėjos patikrinimu"[99]. Tai akivaizdžiausia Marxo pateiktoje sistemiškoje Hegelio *Rechtphilosophie* analizėje ir kritikoje, kuri buvo paskelbta kaip veikalas „Dėl Hegelio teisės filosofijos kritikos". Šiame ankstyvame darbe Marxas imasi (kaip nūdien būtų madinga pavadinti) „dekonstruoti" Hegelio sistemą – praktiškai eilutė po

eilutės, – kad parodytų, kaip Hegelis apvertė santykius tarp tikrųjų pasaulio istorijos subjektų ir jų predikatų, paversdamas idėją (laisvės *Begriff*) subjektu, o realius, konkrečius istoriškai determinuotus individus, sąveikaujančius, konfliktuojančius ir besiskiriančius gyvenimo būdais, – vien idėjos predikatais. Viename iš garsių šio veikalo fragmentų Marxas teigia:

> Idėja paverčiama subjektu, o *tikras* šeimos ir civilinės visuomenės santykis su valstybe laikomas *įsivaizduojama vidine* idėjos veikla. Šeima ir civilinė visuomenė yra valstybės prielaidos; jos iš tikrųjų yra veiklios; tačiau spekuliatyvusis mąstymas visa tai apverčia aukštyn kojomis. Betgi, idėją pavertus subjektu, čia tikrieji subjektai – civilinė visuomenė, šeima, „aplinkybės, savimeilė“ ir kt. tampa *netikrais,* reiškiančiais kažką kita, objektyviais idėjos momentais.[100]

Tai, ką Jeanas Cohenas pavadino Hegelio „imanentine kritika“, gerai žinoma ir iš esmės yra skirta parodyti, koks absurdiškas buvo Hegelio tikėjimas visuotiniais valstybės (ir biurokratinės valstybės tarnautojų klasės) interesais ir laisvės įkūnijimu tokiuose organizuotuose (anot Marxo, klasiniuose) korporaciniuose dariniuose kaip luomai[101].

Marxo nuomone, jei konkrečių norų prieštaravimai, sudarantys pilietinę visuomenę, negali būti ištirpdyti visuotinėje etinėje valstybės esatyje, tai dar nereiškia, kad jų visai nėra. Savo veikale „Žydų klausimu“ Marxas ilgose pastraipose analizuoja ypatingus ir atskirus interesus (iš esmės pagrįstus turto – dar ne gamybos priemonių – nuosavybe), kurie apibrėžia gyvenimą pilietinėje visuomenėje. Pasak Marxo, valstybėje šie prieštaringi interesai nei įveikiami, nei panaikinami. Veikiau naujųjų laikų valstybė (jos 1793 m. Žmogaus teisių deklaracija buvo paradigmiška) juos įteisina per nuosavybės ir jos santykių neliečiamumą. Marxo požiūriu, pats „kilmės, luomo, išsilavinimo, profesijos“ kaip politinių skirtumų panaikinimas „suponuoja“ nuolat

juos esant būdingus visuomenei. Politinė valstybė ir „įgyvendina savo *visuotinumą* tiktai prieštaraudama šiems savo elementams“[102]. Kaip pamatysime, valstybė, užuot juos įveikusi, bent iš dalies jiems tarnauja.

Ankstyvuosiuose Marxo veikaluose valstybė, o su ja ir politinė pilietiškumo ir dalyvavimo sritis paverčiama vien tik gamybinių visuomenės jėgų epifenomenu. Ir kaip tik šiuose ankstyvuose darbuose – ypač „Žydų klausimu“ – galime rasti iškalbingiausią pilietinės visuomenės, skiriamos nuo valstybės, kritiką. Mat čia politinė sritis, atsieta nuo pilietinės visuomenės, priešingai nei pilietinės visuomenės gyvenimas, vis dar laikoma laisvės sritimi. Kaip tik *bendruomeninis* politinio gyvenimo ir pilietiškumo pobūdis ir lemia šį jos bruožą. Priklausomybė politinei bendruomenei suteikia individui *viešą* pobūdį, o tai jau nėra labai toli nuo socialinių veikėjų savitarpiškumo ir tarpusavio pripažinimo, kurį radome škotų moralistų filosofijoje.

Žinoma, lemiamas skirtumas čia yra tas, kad, pradedant Marxu, šis bendruomeninis ir viešas pobūdis randamas *tiktai* politinėje pilietiškumo srityje, o ne pilietinėje visuomenėje, kurioje individas egzistuoja tik kaip egoistiškas ir izoliuotas veikėjas, siekiantis savo interesų, kurie yra priešingai kitų veikėjų interesams. Dažnai cituojamos ištraukos iš „Žydų klausimu“ žodžiais tariant:

> Ten, kur politinė valstybė yra iš tiesų išsivysčiusi, žmogus ne tik mintyse, sąmonėje, bet ir *iš tikrųjų, gyvenime,* gyvena dvejopą gyvenimą – dangiškąjį ir žemiškąjį, gyvenimą *politinėje bendrijoje,* kurioje jis yra *visuomeninė būtybė,* ir gyvenimą *civilinėje visuomenėje,* kurioje jis veikia kaip *privatus asmuo,* kitus žmones laiko priemone, pats nusižemina ir tampa priemone bei svetimų jėgų žaisliuku.[103]

Žinoma, čia Marxas ne tik Hegelį apverčia aukštyn kojom, bet ir Kanto priesakui suteikia istorinį konkretumą atskleisdamas Kan-

to etikos trūkumą, kai moralė (traktuojanti individus tik kaip tikslą ir niekada – kaip priemones) neįtraukiama į viešąją sritį.

Marxo požiūriu, modernią visuomenę apibrėžia šis nuolatinis prieštaravimas tarp abstraktaus piliečio (bendruomeninės būtybės, dalyvaujančios viešajame gyvenime per pilietiškumą) ir žmogaus kaip konkretaus individo, pilietinės visuomenės nario, t. y. egoistinio individo, gyvenančio kaip biurgeris, kuris yra pagal teisės normas gyvenančio piliečio priešingybė. Tačiau, kaip anksčiau minėjome, viešoji sritis egzistuoja ne tik abstrakčiai ir ne tik kaip pilietinės visuomenės priešingybė, bet, Marxo požiūriu, jai tarnauja. Analizuodamas 1763 m. Prancūzijos Konventą, jis nuolat primena, kad „vadinamosios *žmogaus teisės, droits de l'homme,* skirtingai nuo *droits du citoyen**, yra ne kas kita, kaip *civilinės visuomenės nario* teisės, t. y. egoistiško žmogaus, nuo žmonių ir nuo bendrijos atsiskyrusio žmogaus teisės“[104]. Todėl „*citoyen* paskelbiamas egoistiško *homme* tarnu, o sritis, kurioje žmogus elgiasi kaip visuomeninė būtybė, laikoma menkesne už sritį, kurioje jis elgiasi kaip privati būtybė... pagaliau *tiesiog* žmogumi, *tikruoju* žmogumi pripažįstamas ne žmogus *citoyen,* bet žmogus *bourgeois*“[105].

Šis žmogaus gyvenimo skirstymas į atskiras pilietinės visuomenės ir politinio gyvenimo sritis, pasak Marxo, buvo skiriamasis modernybės kaip civilizacijos bruožas ir nereiškė jokio mėginimo apibrėžti autonominį, individualų šios dichotomijos polių tikrosios žmogaus prigimties požiūriu. Taigi Marxas atmetė ir antropologinį aštuonioliktojo amžiaus naivumą, ir abstraktų hėgeliškosios filosofijos idealizmą. Patį pilietinės visuomenės atsiradimą jis sutapatino su politine aštuonioliktojo amžiaus emancipacija ir nemanė buvus ją kokiu nors būdu (ontologiškai ar istoriškai) iki jos. Galiausiai abiejų atsiradimą ir diferenciaciją sąlygojo nu-

* Piliečio teisės *(pranc.).*

vertimas vieningos feodalinės santvarkos, kai „civilinės visuomenės gyvybinės funkcijos bei gyvenimo sąlygos ir toliau buvo politinės“[106]. Feodalizme pilietinės visuomenės sudedamosios dalys buvo ne individai, o luomai, korporacijos, cechai ir privilegijuotos grupės. Jie buvo viešosios srities veikėjai. Feodalizmo žlugimas *„panaikino civilinės visuomenės politinį pobūdį“* ir tuo pat metu pilietinę visuomenę suskaidė į paprastas sudedamąsias jos dalis, viena – į *individus,* kita vertus, į politinės bendruomenės sritį kaip *„bendrojo* tautos reikalo, idealiai nepriklausomo nuo anų piliečių gyvenimo *atskirų* elementų, sferą“[107]. Todėl *„tam tikrai* gyvenimo veiklai ir tam tikrai gyvenimo padėčiai buvo palikta tiktai individuali reikšmė. Ta veikla ir padėtis jau daugiau neišreiškė individo visuotinio santykio su valstybės visuma“[108]. Tad gyvenimo pilietinėje visuomenėje pagrindu tapo konfliktuojantys individų interesai, neturintys to bendruomeninio savitarpiškumo, kuris buvo perkeltas į politikos sritį tikrąja šio žodžio prasme, nes „visuomeninis reikalas virto bendru kiekvieno individo reikalu, o politinė funkcija – bendra jo funkcija“[109]. Šitoks visuomenės atomizavimas – aiškinamas kaip „politinė civilinės visuomenės emancipacija“ – kartu panaikino tuos pančius, „kurie varžė egoistišką civilinės visuomenės dvasią“, t. y. savitarpio atsakomybę, neatskiriamą nuo feodalinių ryšių bei įsipareigojimų ir pagrįstą sąlygiškai „holistiniu“ visuomenės santvarkos modeliu, koks ir buvo feodalizmas[110].

Kaip matome, Marxui iš esmės rūpi tos pačios problemos, kurios prieš šimtą metų jo filosofinius pirmtakus atvedė prie jų pilietinės visuomenės idėjos. Tačiau jiems pati pilietinės visuomenės idėja buvo sprendimas problemos, kaip socialinę visumą iškelti virš konkrečių interesų, apibrėžiančių individų gyvenimą. Marxui (šiuo požiūriu jis seka Hegeliu) pilietinė visuomenė savaime yra toji konflikto tarp konkrečių interesų, kuriuos kažkaip reikia įveikti kitame (etiniame) junginyje, sritis. Ir kadangi

mums tokią didelę įtaką padarė akademinių disciplinų susiskaidymas dvidešimtajame amžiuje ir, be to, norėčiau pridurti, akivaizdžiai revoliucinis Marxo veikalų pobūdis, tai į škotų moralistus ir Marxą žvelgiame pro visiškai kitokius akinius, priskiriame juos skirtingoms analitinėms plotmėms, bet pagrindinė jų raštų *problematique* buvo ta pati. Nuo aštuonioliktojo amžiaus per visą devynioliktąjį amžių visiems socialiniams filosofams labiausiai rūpėjo galimybė (kitaip tariant, normatyvi galimybė) postuluoti bendrą (ar visuotinę) viziją socialinės tvarkos, kai tuo pat metu būtų pripažįstama jos sudedamųjų dalių teisinė, moralinė ir ekonominė autonomija. Šio tarpsnio pradžioje pilietinės visuomenės idėja iškilo būtent kaip šitoks sprendimas. Pagrindinės jos prielaidos, grindžiamos teologine antropologija ir susietos su naiviu tikėjimu proto ir jausmų derme, kaip liudija Hume'o ir Kanto raštai, per neilgą šešiasdešimties metų laikotarpį buvo sukritikuotas. Problema, kurią pirmieji nagrinėjo Hutchesonas, Shaftesbury ir Fergusonas, – deramų santykių tarp individo ir visuomenės, viešosios ir privačios sričių problema – išliko kaip lemiama socialinės minties problema (ir faktiškai antropologai, sociologai ir filosofai toliau ją gvildena iki paskutiniojo dvidešimtojo amžiaus dešimtmečio).

Tačiau Hegelio ir Marxo veikalai atskleidžia pilietinės visuomenės paradigmos (tam tikrą) gyvybingumą devynioliktajame amžiuje. Jų pačių kūriniuose jos kaip socialinio reprezentavimo sampratos ir modelio gyvybingumas dingsta. Hegelio veikaluose ji išnyksta visuotinėje valstybėje, o Marxo – būsimojoje pilietinės ir politinės visuomenės vienovėje. Marxas veikalo „Žydų klausimu" pabaigoje teigia, kad

> Tik tuomet, kai tikras individualus žmogus vėl įkūnys abstraktų valstybės pilietį ir, būdamas individulus žmogus, empiriniame savo gyvenime, individualiame savo darbe, palaikydamas individualius savo

> santykius, taps *rūšine būtybe*, tik tuomet, kai žmogus savo „forces propres" pažins ir organizuos kaip *visuomenines* jėgas ir todėl visuomenines jėgos daugiau nebeatskirs nuo savęs *politinės* jėgos forma, – tik tuomet bus išvaduotas žmogus.[111]

Šitaip klasikinė pilietinės visuomenės idėja baigiasi. Tačiau dar ir dvidešimtajame amžiuje jos šešėlis driekiasi tiek liberaliosios, tiek socialistinės teorijos fone. Liberalizme moraliai (ir ekonomiškai) autonomiško individo idėja, tapusi pilietinės visuomenės idėjos pagrindu, tebėra pagrindinė politinio gyvenimo prielaida. Tačiau, kaip pamatysime tolesniuose skyriuose, atsisakius ankstyvosios, aštuonioliktajam amžiui būdingos natūralios simpatijos ir moralinių jausmų sampratos, darėsi vis sunkiau šį individą įtvirtinti bendruomenėje, taigi ir pateikti nuoseklią viziją visuomenės, iškylančios virš atskirų jos narių. Keblumas, kaip aprašyti tokią visuomenę, liberaliajai teorijai neduoda ramybės iki šių dienų. Marksistinė ir socialistinė filosofija apskritai toliau laikėsi pradinės marksistinės formulės apie pilietinės visuomenės prieštaravimų įveikimą naujoje socialinio ir politinio gyvenimo vienovėje. Rytų Europos raida parodė, jog ši vienovė yra ne tik moraliai nepriimtina, bet, kaip vėliau paaiškėjo, ir neįgyvendinama. Leseko Kolakowskio žodžiais tariant, ta vienovė pasirodė esanti „soteriologinis mitas" su baisiomis pasekmėmis[112].

Šis modernus būvis, kurio abu variantus – tiek liberalųjį, tiek ir socialistinį – persekioja gelminės visuomenės reprezentavimo krizės, paskatino šių laikų socialinius teoretikus grįžti prie pradinės škotų Švietimo pilietinės visuomenės idėjos kaip prie galimos išeities iš dabarties aklavietčių (ir socialistinės, ir liberalios minties). Pilietinės visuomenės idėja, postuluojama kaip panacėja, vėl pasirodė viso politinio spektro autorių veikaluose daugelyje įvairių šalių, o škotų moralistų darbai išleidžiami popieriniais viršeliais, netgi verčiami į Rytų ir Vidurio Europos kalbas. (Pirmasis

Fergusono *Pilietinės visuomenės istorijos* 1767 metų leidimas neseniai buvo parduotas už rekordinę 1870 svarų kainą[113].) Čia apžvelgę pagrindinius argumentus, kuriais buvo grindžiama pilietinės visuomenės idėja, toliau išsamiau svarstysime jos iškilimo ir su tuo iškilimu susijusių idėjų ar pasaulėvaizdžių istorines sąlygas. Šis pasirengimas, manau, mums padės įvertinti, ar gali pilietinės visuomenės idėja būti toliau vertinga ir kaip normatyvinis idealas, konkrečiau kalbant, kaip institucinių praktikų sistema, apibrėžianti socialinius santykius dabarties pasaulyje.

II SKYRIUS

Pilietinės visuomenės ištakos

Protas ir individas

I

Ankstesniame skyriuje apžvelgėme pilietinės visuomenės idėjos raidą nuo jos ištakų naujųjų laikų pradžioje Johno Locke'o filosofijoje iki jos teorinio išnykimo aštuonioliktojo amžiaus pabaigoje ir devynioliktajame amžiuje. Ši devoliucija įgavo trejopo puolimo formą – kiekvienas puolimas kilo iš ankstesnio, nors analitiniu požiūriu nuo jo skyrėsi. Čia galėtume prisiminti Hume'o, Hegelio ir Marxo vardus kaip kelio gaires pilietinės visuomenės idėjai vis labiau prarandant nuoseklumą. Pamename, kad Hume'as, atskirdamas „yra" ir „turėtų būti", atsisakė naivios moralinių jausmų ir natūralios simpatijos antropologijos, kuria buvo grindžiama pilietinės visuomenės idėja. Hegelis, suvokdamas pilietinės visuomenės prieštaravimus (tikrąją „yra" esmę), stengėsi ją įveikti etinėje valstybėje. Kaip gerai žinoma, Marxas perėmė hėgeliškąją pilietinės visuomenės kritiką ir teigė, kad ji bus „įveikta" ne politinėje devynioliktojo amžiaus valstybėje, o būsimojoje metaistorinėje tikrovėje, kurioje atsiskleis „tikroji" žmogaus esmė.

Mūsų pilietinės visuomenės tradicijos analizėje iškilo keletas temų, labiausiai rūpėjusių tiems autoriams, kurie įsitraukė į diskusiją apie pilietinę visuomenę. Viena iš tų temų buvo nuolatinis poreikis suformuluoti kokią nors individo viziją, kuri toliau pripažintų tiek jo (tik daug vėliau ir jos) autonomiją, tiek jo veiklumą ir tuo pat metu būtų „visuomenės" vizija – kitaip tariant, indi-

vidų, išpažįstančių tokias pačias pamatines idėjas, idealus bei vertybes, grupės vizija. Svarbi mintis, kurios negalima išleisti iš akių, yra ta, jog ryšiai, siejantys šią visuomenę, jungiantys šiuos autonomiškus individus, nebuvo suprantami kaip grynai instrumentiniai rinkos santykių ir prekybinių mainų ryšiai. Iš tiesų, kaip mes ne kartą matėme, tai buvo bendras moralinių šaltinių, jausmų ir simpatijos tinklas, kurį pasitelkė aštuonioliktojo amžiaus autoriai, kad išreikštų šį savitarpiškumą.

Tačiau kita iš tų temų, susijusių su minėtąja, buvo siekis kildinti visuomeninę tvarką iš reprezentatyvios Proto vizijos, nurodančios socialines savitarpiškumo normas ir vertybes. Per šią bendrojo Proto viziją buvo išlaikomi tiek individualus, tiek viešasis socialinio gyvenimo aspektai – ypač Immanuelio Kanto filosofijoje (su ta išlyga, kad tikroji moralė buvo priskiriama privačiai sričiai, o viešoji plotmė prarado savo etinį pobūdį). Galiausiai buvo vis aiškiau teigiama, kad Protas įkūnija visuotinius principus, galiojančius visais laikais visiems žmonėms. (Ši tendencija ryški tuo metu, kai plėtojosi mokslinė mintis ir racionalūs principai buvo taikomi gamtos pasaulio problemoms spręsti.)

Jau Davido Hume'o veikaluose suvokiamas nesutaikomas šių pastarųjų dviejų idėjų prieštaravimas. Pats Proto visuotinumas užkirto kelią jo normatyviems elementams. (Dar kartą prisiminkime kantiškąjį šios problemos sprendimą ir jo vedinius – visuomenės kaip etinio darinio idėją.) Devynioliktojo amžiaus pabaigoje ir dvidešimtajame amžiuje pilietinės visuomenės idėjos raidos trajektoriją daugeliu atžvilgių lėmė pastangos arba susitaikyti su šiuo prieštaravimu (liberalioji – individualistinė tradicija) arba jį įveikti (socialistinė tradicija). Kiekviena tradicija patyrė sėkmių ir nesėkmių. Tačiau prieš imdamiesi klausimo, kaip šios tradicijos vėliau formulavo pilietinės visuomenės idėją ir kaip jos buvo socialiai įkūnytos, pirma turime nuodugniau panagrinėti istorinius ir analitinius pradinės pilietinės visuomenės idėjos pagrindus. Konk-

rečiau, turime grįžti prie individo ir Proto idėjų, įkūnijančių visuotinius teisingumo bei moralės principus, ir panagrinėti tiek istorinę jų raidą, tiek jų vietą pilietinės visuomenės sampratoje.

Derėtų paklausti, kaip atsitiko, kad šiomis idėjomis aštuonioliktajame amžiuje buvo pagrįsta reprezentatyvi visuomenės vizija, kurią tapatiname su pilietinės visuomenės idėja? Pilietinė visuomenė, kaip socialinės tvarkos modelis, rėmėsi tomis idėjomis, kurioms buvo suteikta transcendentali (o anksčiau transcendentinė) dimensija, ir kaip tik tai laidavo jų vienijančią galią, o (daugiau socialinio mokslo terminais kalbant) pilietinei visuomenei – legitimumą. Tad kaip šioms visuotinėms Proto ir individo idėjoms buvo suteikta ši transcendentinė dimensija? Kaip jos buvo pradėtos laikyti tiesomis, nepriklausomomis nuo istorijos, erdvės ir laiko?

Šiame skyriuje į šiuos klausimus pateiksime keletą išankstinių atsakymų analizuodami krikščioniškas, o konkrečiau – asketiškas-protestantiškas individo sampratas ir tai, kokiu būdu jos įkvėpė svarstyti apie prigimtinę teisę naujųjų amžių pradžioje. Protestantiško individualizmo ir prigimtinės teisės doktrinų sintezė – pilietinės visuomenės idėjos pagrindas – bus nagrinėjama aštuonioliktojo amžiaus Amerikos kontekste, mat čia, kaip daugelis teigia, buvo geriausiai įkūnyta pilietinės visuomenės idėja.

Iš tikrųjų atrodytų, kad Jungtinės Valstijos yra puikiausias pavyzdys nagrinėjant tiek pilietinės visuomenės idėjos ištakas, tiek dabartines jos problemas. Tad analizuodami pilietinės visuomenės idėjos ištakas, itin daug dėmesio skirsime septynioliktojo ir aštuonioliktojo amžiaus Amerikos raidai. Pilietinės visuomenės „teoriją“ nuodugniausiai suformulavo škotų švietėjai, ir buvo manoma, jog istorinis šios teorijos modelis esąs už Atlanto. Ten, labiau nei kur kitur, iškilo nauja transcendentalių savybių turinčio individo idėja kaip socialinės tvarkos pagrindas. Be to, aštuonioliktajame amžiuje Amerikoje buvo manoma, jog šių individų san-

tykių pagrindą sudaro bendras vadovavimasis proto įstatymais, kurių pavyzdys buvo prigimtinės teisės doktrinos, vaidinusios, kaip matėme, tokį svarbų vaidmenį škotų Švietimo pilietinės visuomenės sampratoje.

Kaip tik todėl aštuonioliktojo ir devynioliktojo amžių filosofai (ir daugelis vėlesnių filosofų) Jungtines Valstijas laikė pilietinės visuomenės modeliu – juk ten buvo savanoriškų asociacijų, bažnyčia buvo atskirta nuo valstybės, egzistavo federalistinės (priešpriešinamos steitistinėms) sampratos ir buvo ginamos asmeninės laisvės. Dar svarbiau, kad devynioliktame ir dvidešimtame amžiais ten nebuvo nė vieno reikšmingesnio socialistinio judėjimo, ir tai tarsi rodė pilietinės visuomenės „sėkmę" arba įgyvendintą sintezę. Devynioliktojo amžiaus Europoje socialistinis judėjimas prasidėjo kaip tik dėl pilietinės visuomenės idėjos žlugimo – tai buvo protestas prieš jai būdingą (klasinį) partikuliarizmą, vietoj pilietinės visuomenės idėjos iškėlęs naują (tariamai) visuotinumą (darbininkų klasės). Tai, kad tokio judėjimo nebuvo Jungtinėse Valstijose, tarsi liudijo, jog ten buvo įgyvendinta klasikinė pilietinės visuomenės idėja.

Vadinasi, Amerikoje proto ir apreiškimo sintezės pagrindu buvo sukurtas ir ryškus, ir unikalus pilietinės visuomenės pamatas. Kad išsamiau įvertintume pilietinės visuomenės idėjos ištakas, geriausia jas nagrinėti kontekste tos socialinės formacijos, kurią daugelis laikė modernybės kaip civilizacijos modeliu ir paradigma.

Paskutinėje šio skyriaus dalyje panagrinėsime analitiškesnes ar daugiau teorines šios sintezės implikacijas, o kartu ir su ja susijusias problemas, kurios iškyla stengiantis šiuolaikiškiau šiais aspektais apibūdinti visuomenę.

II

Plačiausia prasme modernios Proto (ir individo) idėjos reiškė, kad pradėti kitaip suvokti moralinės tvarkos šaltiniai – nuo septyniolitojo amžiaus pabaigos ir aštuonioliktojo amžiaus jau manoma, kad jie glūdi visuomenėje, o ne transcendentinėje, kitoje anapusinio pasaulio srityje. Išties, kai aptariame liberaliai individualistinei tradicijai tokios svarbios sutartinio valdymo sampratos tradicijos reikšmę, suvokiame, kokia svarbi iš naujo suformuluota moralinės tvarkos idėja buvo politinėms tradicijoms per pastaruosius du šimtus metų.

Šios prielaidos apie moralinės veiklos šaltinį iš tikro susijusios su kai kuriomis pagrindinėmis moderniomis intelektualinėmis tradicijomis, iškilusiomis iš Vakarų krikščioniškosios civilizacijos. Pavyzdžiui, kaip apie intelektualines jos giminaites galime galvoti apie Vico imanentines istoristines prigimtinės lygybės ir visuotinės teisės sampratas ar apie respublikinę pilietinio humanizmo tradiciją[1]. Nepaisant šių pavyzdžių, moralinės tvarkos, kaip glūdinčios individų visuomenėje, samprata kaip politinės minties srovė Vakarų tradicijoje dėl daugybės priežasčių reikalinga tam tikro tyrimo. Pirma, ši tradicija ir toliau yra tik viena iš daugelio politinių tradicijų, kurios apibrėžė moralinio autoriteto vietą labai skirtingose srityse. Šiame kontekste Burke'o tradicionalizmas, Hegelio Pasaulio dvasia ir marksistinė istorijos dialektika yra alternatyvių moralinės veiklos šaltinių sampratų pavyzdžiai[2] (galėtume pridurti, jog visos jos atsirado dėl problemų ir prieštaravimų, būdingų anksčiau nagrinėtai pilietinės visuomenės tradicijai). Antra, sampratą, kad moralinė tvarka glūdi bendruomenėje, reikia skirti nuo kontraktarinės tradicijos *per se*. Kitaip tariant, pats teiginys apie visuomenę kaip etinį darinį turi moralinę dimensiją, kurios nebuvo sutarties idėjoje, išplėtotoje utilitarinių Davido Hume'o sekėjų. (Dar kartą prisiminkime problemas, būdingas pilie-

tinės visuomenės idėjai po Hume'o kritikos.) Galiausiai ši samprata gerokai platesnė negu įvairių formų prigimtinio įstatymo sąvokos, kurios buvo būdingos Vakarų politinei minčiai beveik du tūkstantmečius. Prigimtinis įstatymas, kuriuo buvo grindžiama moralinė veikla, iki Hume'o empirizmo buvo kildinamas iš transcendentinės tvarkos[3]. Kaip nurodo Otto Gierke, *Lex Naturalis*, „kilęs iš principo, pranokstančio žemiškąją galią", buvo aukščiau visų tautos suvereniteto ir atstovavimo sampratų (Visuotinė taryba patiki vykdyti valdžią Ištikimųjų bendruomenei)[4]. Nors aštuonioliktojo amžiaus pabaigoje ir devynioliktajame amžiuje racionalizuojant šį įstatymą jis prarado visą „transcendentalų kilnumą", krikščioniškoje eroje jis rėmėsi *lex aeterna** ir *lex divina***, o stoikai jį grindė Logoso imanentiškumu pasauliui[5].

Taigi iš istorinės perspektyvos matome, jog visuomenės ir veikiančio autonomiško individo, kuriuo ji rėmėsi, „sudievinimas" kaip moralinio gėrio galutinis modelis ir šaltinis Vakarų civilizacijoje yra problemiškas. Toliau mes ir nagrinėsime būtent šią problemą – tai „transcendentinė" aura, kuria apgaubiama visuomenė kaip moralės, etikos ir normatyvinės socialinės tvarkos vizijos šaltinis. Tačiau, norėdami ją nagrinėti, turime šiek tiek detaliau pasiaiškinti esminį prieštaravimą, kuris iškyla skelbiant visuomenę transcendentinės moralės vieta.

Geriausia pradėti aiškinantis, kaip mes suprantame pačią transcendentinės moralės idėją. Krikščioniškoji tradicija, kurios pagrindu ir buvo plėtojama pilietinės visuomenės idėja, buvo viena iš didžiųjų religinių civilizacijų arba pasaulinių istorinių religijų. Civilizacine arba pasauline istorine religija mes vadiname vieną iš tų civilizacijų, kurioje atsirado ir laikotarpiu nuo 500 m. pr. Kr. iki 600 m. po Kr. buvo įtvirtinta:

* Amžinas įstatymas *(lot.)*.
** Dieviškas įstatymas *(lot.)*.

> ...pamatinės įtampos tarp transcendentinės ir žemiškos tvarkų samprata smarkiai skyrėsi nuo sampratos, kad šios dvi tvarkos labai panašios arba abipusiai susipynusios. Pastaroji samprata vyravo vadinamosiose pagoniškose religijose, tose pačiose visuomenėse, iš kurių kilo poašinės epochos civilizacijos.[6]

Iškilus šioms ašinėms civilizacijoms, prasidėjo institucinio žlugimo tarpsnis, kuriam buvo būdingas panašus kosmologinio simbolizmo žlugimas. Šis, Erico Voegelino žodžiais tariant, „kosmologijos dezintegracijos“ tarpsnis per įvairius „sunkumų laikus“ sukūrė naują individo, visuomenės ir kosminės tvarkos santykio supratimą[7]. Šis pokytis įvyko iš esmės pertvarkant santykių tarp žemiškos ir transcendentinės plotmių sampratą[8]. Kaip nurodė S. N. Eisenstadtas ir kiti, šios sampratos radimasis senovės Izraelio, krikščionybės, antikinės Graikijos, Kinijos, induizmo, budizmo ir Islamo civilizacijose buvo lemiamas veiksnys pertvarkant kolektyvinį gyvenimą ir politinio legitimavimo principus[9].

Šitos studijos kontekste krikščionybės kaip ašinės civilizacijos iškilimas yra nepaprastai svarbus. Mat ašinis lūžis (ir iškilimas to, kas kituose kontekstuose vadinama didžiosiomis civilizacijomis ar istorinėmis religijomis) sudarė prielaidas iš pagrindų pertvarkyti visuomenės ir kosmosą valdančių galių santykių pobūdį[10]. Išardydama jų abipusį susipynimą, ašinė epocha pateikė naują socialinės tvarkos – tvarkos, nepriklausomos nuo kosminės (nuo šiol suvokiamos kaip transcendentinės) srities, bet jai prieštaraujančios, sampratą. Sampratos, kad yra praraja tarp žemiškos ir transcendentinės plotmių (tarp visuomenės ir kosmoso) suinstitucinimas ir, dar svarbiau, siekis įveikti šią prarają – Weberio žodžiais tariant, laimėti „išganymą“, – tapo ašinėse civilizacijose, o ypač krikščionybėje, modeliu tų socialinių vizijų, kurių kontekste buvo suvokiama socialinė ir politinė veikla[11].

Bendriausiu požiūriu, kadangi visuomenė jau pradėjo orien-

tuotis į transcendentinę viziją, o monistinis pasaulio vaizdas užleido vietą „racionaliai metafizikai ir religinei etikai, tai moralinės tvarkos šaltinius imta glaudžiai sieti su ta vizija“[12]. Kai nediferencijuotą pasaulio „magišką sodą“ pakeitė prarajos tarp transcendentinės ir žemiškos sričių samprata, tada etika, moralė ir, vadinasi, taip pat idealus visuomenės vaizdinys buvo pradėti sieti su konkrečia religine vizija, reguliuojančia šių dviejų sričių santykius[13].

Tos pasaulinės istorinės religijos, kurios transcendentinę sritį tapatino su asmenybiniu kuriančiu Dievu, moralinį autoritetą suvokė kaip kylantį iš transcendentinės srities[14]. Imanentiškesnių pasaulinių istorinių religijų, pavyzdžiui, konfucionizmo, moraliniai įsakymai moralę kildino iš pasiektos žemiškų gyvenimo sričių harmonijos, o nežemiškesnė ir transcendentiškesnė judėjiškoji-krikščioniškoji tradicija kildino savo moralinius imperatyvus iš Dievo kūrėjo Logoso[15].

Vadinasi, šiose civilizacijose buvo postuluojama dichotomija tarp būtino bei kintančio žmogaus pasaulio ir transcendentinės tvarkos. Nuo to laiko buvo manoma, jog tiek moralės, tiek socialinio autoriteto šaltiniai galiausiai glūdi šioje transcendentinėje tvarkoje. Turint omeny, jog ši samprata vienokia ar kitokia forma Vakarų Europos istorijoje gyvavo ilgiau nei 1500 metų, kyla klausimas, kokiu būdu aštuonioliktame amžiuje moralinių imperatyvų ištakos buvo perkeltos į žemiškesnę visuomenės sritį? Kaip žemiškoji visuomenės sritis, o konkrečiau, pilietinė visuomenė įgijo tokią moralinę galią, kuri anksčiau priklausė tik transcendentinei sričiai? Be to, kokios buvo istorinės varomosios jėgos, kurios sukėlė šį pamatinį moralinės veiklos restruktūrizavimą krikščioniškuose Vakaruose septynioliktajame ir aštuonioliktajame amžiais? Kad atsakytume į šiuos klausimus ir suprastume, kokios buvo moralinės pilietinės visuomenės idėjos ištakos ir kokios problemos dabar kyla dėl šių ištakų, turime eiti Marxo Weberio ir Ernsto Troeltscho atvertu keliu ir analizuoti krikščioniškąją

civilizaciją, pateikiančią tuos „pasaulio vaizdinius“, kurie yra mūsų pačių pasaulio vaizdinių pagrindas.

Matėme, jog moralinio autoriteto samprata, pasak kurios, jo šaltinis yra visuotinio proto viziją išpažįstanti autonomiškų individų visuomenė, buvo svarbiausia pilietinės visuomenės idėjos plėtrai naujaisiais amžiais nuo Johno Locke'o iki Immanuelio Kanto. Apskritai šios idėjos buvo grindžiamos grynai krikščioniška, ar gal net kalvinistine žmogaus bei visuomenės vizija ir jų negalima suprasti neatsižvelgiant į šią viziją bei tą unikalų būdą, kuriuo ji buvo suinstitucinta kai kuriose Vakarų Europos visuomenėse ir ypač Jungtinėse Valstijose, kuriose pilietinės visuomenės idėjos sąsajos su krikščionišku apreiškimu lengviausiai įžvelgiamos. Tačiau ten, kaip ir kitur, pilietinės visuomenės šaltiniai sietini su idėjomis, kurios buvo žinomos anksčiau, negu radosi *Novus Ordo Seclorum*, ir net iki migracijos į Amerikos pakrantę trečiajame septynioliktojo amžiaus dešimtmetyje.

Kaip buvo minėta anksčiau, vienas iš tų šaltinių buvo unikalus požiūris į individą kaip autonomišką būtybę, kurios individualybė nepriklauso nuo bendruomeninių ryšių ir aplinkybių. Individo, kuris yra pilietinės visuomenės šerdis, idėja buvo pirmiausia krikščioniška idėja[16]. Tiesą sakant, šiuos krikščioniškuosius šaltinius jau matėme Johno Locke'o filosofijoje ir prigimtinės teisės tradicijos raidoje, kuri vyko Europos politiniame mąstyme. Individo kaip vertybės idėja glūdėjo krikščioniškoje vizijoje to, ką Ernstas Troeltschas pavadino „individo santykiu su Dievu“, ir soteriologinėje(išganymo) dramoje, kuri apibrėžė šį santykį. Tai reiškė, jog individas buvo, Louis Dumont žodžiais tariant, „nežemiškas individas“; kitaip sakant, individas įgydavo vertę per *imitatio Deo* ir sykiu atsisakydavo žemiškų rūpesčių bei siekių[17]. Čia individas įgydavo vertę dėl santykio su transcendentine nežemiška sritimi, o ne dėl to, kad gyvena pasaulyje. Schemiškiau ir neišvengiamai supaprastintai kalbant, malonė, kuri buvo vertės šaltinis, buvo

nežemiška ir įgyjama per nežemiškus siekius. Tad nuo Švento Augustino raštų išganymo planas apibrėžiamas vis labiau atskiriant prigimtį ir malonę (žemiškojo ir nežemiškojo pasaulio sritis) bei Pasaulį ir Bažnyčią – šis atskyrimas sudarė įsivaizduojamą individo gyvenimiškos veiklos pagrindą[18].

Žemiškos ir nežemiškos išganingos veiklos atskyrimas savo apogėjų pasiekė tryliktajame amžiuje, išsikristalizavus viską apimančiai sakramentinei teologijai. Ši doktrina, kuri tiek kolektyvinės, tiek individualios tapatybės apibrėžimą kildino iš religinės-moralinės eucharistinės bendruomenės, veiksmingai išganymo schemą atskyrė nuo visų žemiškų ir pasaulietinių referentų[19]. Malonė anapus laiko ir istorijos ir toliau lėmė individualios egzistencijos vietą Bažnyčios *corpus mysticum**.

Ši doktrina radikaliai pasikeitė protestantiškos Reformacijos laikotarpiu. Iš tiesų norėčiau pasakyti, jog mūsų etiškai autonomiško individo samprata, kuria buvo pagrįsta pilietinės visuomenės idėja, remiasi tuo, kad į individą perkeliama ypatinga malonės dimensija, kuri anksčiau buvo laikoma nežemiška. Tiksliau sakant, individo kaip, *pace*** Durkheimo, moralės „kriterijaus“, „dalyvaujančio transcendentalinėje didybėje“, sąvokos atsiradimą lėmė naujas malonės apibūdinimas – iš nežemiško darinio padarant ją gyvenimo pasaulyje vediniu.

Šis naujas požiūris į malonę, o kartu ir individo tapatumą kai kuriose protestantiškose septynioliktojo amžiaus visuomenės bendruomenėse buvo grindžiamas „Žodžio“ pirmumu ir tuo, kad buvo iš naujo pabrėžiama, jog malonės turėjimas yra individualaus ir socialinio gyvenimo pagrindas. Neigdamas iš išorės ateinančios malonės veiksmingumą, kalvinizmas sykiu nepripažino ir tarpininkaujamos dvasininkų valdžios funkcijos. Sakramentinės teologijos požiūriu tai įkūnijo Eucharistijos „desakralizavi-

* Mistinis kūnas *(lot.)*.
** Neįžeidžiant *(lot.)*.

mas" ir jos kaip malonės įgijimo priemonės neigimas[20]. Panašiai nepripažindamas iš išorės primetamų normų soteriologinio veiksmingumo, kalvinizmas įtvirtino savanorišką paklusnumą Dievo įsakymams kaip vienintelį tikrą krikščioniško gyvenimo pagrindą[21]. Ši doktrina buvo naujos kosminės tvarkos koncepcijos pagrindas ir turėjo reikšmingų implikacijų iš naujo apibrėžiant individo tapatumą ir sykiu moralinio autoriteto pagrindą.

Nuo tada naujos idealios socialinės ir moralinės tvarkos pagrindu laikoma nauja *ecumene*, „šventųjų bendruomenė", savanoriškai dalyvaujanti Kristuje[22]. Šis naujas bendruomenės apibrėžimas turėjo tapti naujo, idealaus krikščioniškos visuomenės modelio pagrindu. Todėl krikščioniškai bendruomenei priklausė ne tie, kurie kartu dalyvavo Eucharistijos sakramente, bet visi, savo noru individualią valią pajungę Dievo valiai. Sąmoningas dalyvavimas Kristaus kūne apibrėžė naują bendruomenę, kuri, kaip ir ankstyvoji Bažnyčia, gyvavo senoje bendruomenėje, tačiau nuo jos skyrėsi. Calvino žodžiais tariant: „Dievobaimingo žmogaus pareiga vengti bet kokio artumo su nedorėliais ir savo noru neįsivelti su jais į jokius santykius"[23]. Toks elgesio kodeksas kiekvienoje parapijoje padėjo veiksmingai atskirti dvi bendruomenės grupes: „Vienoje pusėje buvo tikri, nuoširdūs, ištikimi ir aktyvūs, o kitoje – tik formalūs ir pasaulietiški krikščionys". Vadinasi, Troeltscho žodžiais tariant, buvo veiksmingai „atskiriami tyrieji bendruomenės nariai nuo netyrųjų"[24].

Kadangi mus domina, kaip plėtojosi nauji moralinės tvarkos modeliai, kurių pagrindas buvo autonomiški ir veiklūs individai, tai mums nepaprastai reikšmingi kalvinizmo sukelti pamatinių krikščioniškos visuomenės santykių pokyčiai. Viena vertus, kalvinistinė mintis paruošė dirvą žlugti egzistavusiam krikščioniškos visuomenės solidarumui ir postulavo naują žmonių tarpusavio saitų tinklą – pasak Donaldo Kelly'o vaizdingo posakio, – „tam tikrą kraujo sublimaciją į tikėjimą"[25]. Šiuo posakiu kaip tik ir pasakoma, kad individas „išlaisvinamas" iš tradicinių, pirmykščių, konk-

rečių solidarumo ryšių, grindžiamų giminyste ir teritorijos bendrumu. Šį „išlaisvinimą“ mes tapatiname su modernios visuomenės formomis. Šešioliktojo ir septynioliktojo amžiaus kalvinistų bendruomenėse buvo rastas naujas socialinio solidarumo, pasitikėjimo ir savitarpiškumo pamatas – juo tapo bendras ideologinis atsidavimas Reformacijos reikalui, o jo ryškiausi pavyzdžiai būtų sutartys, sudarytos tarp Anglijos, o vėliau – tarp Šiaurės Amerikos puritonų šešioliktojo amžiaus pabaigoje ir septynioliktojo amžiaus pradžioje. Tos sutartys, kurios, pasak puritonų teologo Richardo Rogerso..."susiejo juos tokia meile, tokiu saitu, kurio jokia priešiška jėga negalėjo nutraukti iki šios dienos nei tarp tų, kurie jau miega Viešpatyje, kol jie čia gyveno, nei tarp tų, kurie čia pasilikę“[26], sukūrė naują „metafizinę visatą“, kur asmeninė tapatybė buvo suvokiama šventųjų bendruomenės kontekste: kiekvienas turėjo tiesioginį ryšį su transcendentinės galios ir valdžios šaltiniu.

Tačiau pasikeitė ne tik individo „statusas“ – jis vėl autonomiškas ir veiklus, bet ir saitų tarp šių individų pobūdis, žodžiu, pačios visuomenės pobūdis. Mat šie saitai jau buvo apibūdinami ne tradiciškai kaip pirminė „duotybė“ (priklausomybė teritoriniam ar giminės kolektyvui), bet kaip tai, ką būtų galima pavadinti, anot Kelly'o, ideologiniais bendrų įsitikinimų saitais. Šešioliktajame ir septynioliktajame amžiais šie įsitikinimai vis dar buvo apibrėžiami remiantis transcendentiniais jų referentais (t. y. asketinio puritonizmo išganymo doktrinomis), tačiau jau galime įžvelgti iškylant tą asmeninio tapatumo modelį ir bendrus (moralinius) įsipareigojimus, kurie pažįstami iš škotų Švietimo filosofijos ir kurių šaltiniai randami šešioliktojo amžiaus protestantiškoje Reformacijoje ir jos naujame tiek socialinio, tiek individualaus tapatumo prigimties ir prasmės apibrėžime.

Dera pažymėti vieną ir ateičiai labai reikšmingą šių pokyčių aspektą – Reformacija taip pat suformulavo naują valdžios santy-

kių visuomenėje sampratą. Nors praktiškai gyvenime ji pripažino, kad reikalinga pozityvioji teisė ir dominavimo struktūros (kol bus sukurta Dievo karalystė), ji neigė, jog šie dalykai įsišakniję kokiuose nors aukščiausiuose tvarkos principuose (kaip jie suformuluoti tomistinėje filosofijoje)[27]. Užtat bažnytinės bendruomenės srityje ji postulavo dvasininkijos sampratą, grindžiamą sutikimu, kolektyviniu sutarimu ir pamatine tikinčiųjų bei dvasininkų lygybe prieš Dievą.

Be to, šias naujas socialinio gyvenimo sąlygas lėmė labai žemiška protestantiškos soteriologijos orientacija. Katalikiškoje viduramžių Europoje vienintelis „gyvenimo pašaukimas", legitimuotas šventu ir nežemišku požiūriu, buvo vienuolių ordinų „gyvenimo pašaukimas". Tačiau, kaip nurodė Weberis ir kiti, Reformacija reikšminga kaip tik todėl, kad „pasaulietiniam gyvenimui ji suteikė naują religinio gyvenimo matmenį kaip „krikščioniškos galimybės" sritį"[28]. Taigi tik nuo Reformacijos pasaulietinius pašaukimus pradėta legitimuoti religiškai ir suprasti kaip galimus kelius į išganymą.

Orientacija į didesnį žemiškumą, į viso asmens ir kasdienio jo gyvenimo „pateisinimą" išganymo požiūriu, žinoma, buvo garsaus Weberio darbo apie protestantiškąją etiką pagrindinė tema[29]. Tačiau ši etika padėjo ne tik racionalizuoti ekonominę veiklą, jos implikacijos buvo platesnės (tai suprato pats Weberis). Mat „išnykus senesniems „Religijos" ir Pasaulio, Įstatymo ir Malonės vaizdiniams ir žemišką gyvenimą padarius soteriologiškai veiksmingą, atsivėrė kelias atkurti pasaulietinę visuomenę pagal tą patį tobulybės įvaizdį, kuris buvo būdingas vienuolių gyvenimui"[30]. Kaip Benjaminas Nelsonas rašė:

> ...pamatinis Vakarų pasaulio socialinių ir kultūrinių modelių perorientavimas negalėjo įvykti, kol viduramžiškas asmens ir dvasinės srities valdymas nežlugo nuo Lutherio, Calvino ir jų sekėjų išpuolių.

> Kol buvo brėžiamas skirtumas tarp ypatingo pašaukimo vienuolių, kurie gyveno „ne šiame pasaulyje" ir siekė tobulybės sistemingai laikydamiesi taisyklių, bei visų kitų pasaulyje, kurie gyveno netvarkingai, nesilaikydami taisyklių, nuolatinių pagundų sūkuryje, tol buvo stabdomos paprastų vyrų ir moterų iniciatyvos susikurti visapusiškas asmenybes, turinčias visišką atsakomybės jausmą[31].

Šio naujo moralinio autoriteto, o sykiu ir asmeninės atsakomybės jausmo išraiška buvo tobulybės siekimas pasaulio visuomenės sluoksniuose ir institucijose. Kaip nurodė Benjaminas Nelsonas, šio siekio pagrindas buvo grynai protestantiškoji iliuminizmo, kylančio iš tiesioginės malonės, forma[32]. Malonė, jau netarpininkaujama sakramentų (ir todėl jau nepriklausoma nuo bažnyčios institucijų), pradėjo dalyvauti tiesioginėje, šio pasaulio istorinėje dabartyje. Kaip pažymėjo Nelsonas, todėl čia

> ... buvo iš naujo suvienytas tiek asmeninis ir politinis gyvenimas pertvarkant buvusius suvaržymus... senesnieji žemėlapiai buvo perbraižyti, nustatant naujas visų pagrindinių gyvenimo ir tikėjimo dalykų koordinates: religija – pasaulis, šventumas – pasaulietiškumas, pilietiškumas – bažnytiškumas, laisvė – teisė, viešumas – privatumas. [Per šį pertvarkymą] Vidinė šviesa, įžiebiama Šventosios dvasios, įgijo naują mastą ir galią. Tai Šventoji dvasia buvo kiekviename žmoguje ir žmonių grupėse. Šis įkvėpimas tapo pagrindu vis plačiau įtraukti naujus dalyvius į įvairius santykius tarp asmens ir pasaulio: tai charizmatinis aktyvumas, kvietistinis misticizmas, kongregacinis korporacinis konsensualizmas, prigimtinių teisių individualizmas, grynojo proto religija.[33]

Stiprūs socialinio ir institucinio pertvarkymo akstinas, būdingas asketiškam bei sektantiškam protestantizmui ir lėmęs naują individo kaip moralaus ir autonomiško veiksnio viziją, buvo susijęs su šia malonės introjekcija į pasaulio plotmes. Kaip aiškiai paro-

do įvairios anglų puritonizmo studijos, išrinktųjų bendruomenės veikla juos atskyrė nuo anksčiau buvusių bendruomeninio solidarumo ir narystės sąlygų apibrėžimų ir galiausiai su jais supriešino[34]. Mat „Šventąją tautą" buvo galima sukurti ne tik išrinktųjų bendruomenę atskyrus nuo „netobulo pasaulio" – tai yra nuo egzistuojančių bendruomenių. Veikiau tik už šios bendruomenės esantį pasaulį užkrėtus panašiomis „išrinktumo" arba „vidinės malonės" savybėmis, pasaulietinė veikla galėjo tapti veiksminga soteriologiniu požiūriu[35]. Analitiškiau kalbant, tai reiškė, kad itin asketinę protestantišką malonės ir iliuminizmo sampratą reikėjo įtvirtinti ne tik pačioje religijos išrinktųjų bendruomenėje, o visame socialiniame pasaulyje.

III

Vienintelė visuomenė, kurioje šie principai bent iš dalies buvo suinstitucinti – tai puritonų bendruomenės Šiaurės Amerikoje. Tik ten, Naujojo pasaulio pakrantėse, religiniai ir socialiniai asketinio protestantizmo principai tapo gyvybingu ir svarbiu naujos politinės tradicijos komponentu. Šią tradiciją – ir tai nestebina – tapatiname su pilietinės visuomenės idėja. „Regimų šventųjų" bendruomenės, įsteigtos Naujajame pasaulyje siekiant sukurti Šventąją tautą, buvo formuojamos vadovaujantis religine orientacija, kurią Troeltschas pavadino malonės partikuliarizmu, o Dumont apibūdino kaip asketinį pasaulietiškumą[36]. Kitaip tariant, jos buvo traktuojamos kaip bendruomenės, įsteigtos vadovaujantis malonės principais ir siekiančios sukurti pasižadėjusių šventųjų „Šventąją tautą". Šios bendruomenės pagrindas, kaip skelbė Johnas Winthropas* ant „Arabellos" denio, buvo „dvejopas įsta-

* Winthropai – anglų kolonijinės administracijos Amerikoje šeima. Johnas Winthropas – pirmasis Masačiusetso įlankos kolonijos gubernatorius.

tymas, ... prigimtinis įstatymas ir malonės įstatymas, arba moralinis įstatymas ir Evangelijos įstatymas"[37]. Tad Amerikos pakrantėje įkurtas „Miestas ant kalvos" buvo mėginimas įgyvendinti malonę per kasdienę, istorinę ir pasaulietinę veiklą bei institucijas (o ne nežemiškame pasaulyje ar per sakramentinius ritualus). Kaip 1637 m. Johnas Winthropas aiškino: „Kadaise Dievas kūrė savo bažnyčias pasaulio pagrindu, dabar pasaulis, arba pilietinė būklė, turi būti kuriamas bažnyčių pagrindu"[38].

Priešingai negu kitos „šventųjų bendruomenės" (pavyzdžiui, anabaptistai Miunsteryje), viena iš unikalių Naujosios Anglijos „pasiuntinybės į tyrus" savybių buvo ta, kad nors Naujosios Anglijos kongregacinis puritonizmas stengėsi perkurti pasaulį pagal malonės vaizdinį, vis dėlto jis išlaikė teisės (o sykiu ir atstovaujamųjų institucijų) autonomiją politinėse bei socialinėse struktūrose, kurios buvo įsteigtos Naujajame pasaulyje. Stengdamiesi įkurti ne tik „tikrąją bažnyčią", bet ir krikščionišką ar dievobaimingą šventųjų tautą, Naujosios Anglijos puritonai įtvirtino politinę santvarką, grindžiamą ypatingu pilietinių ir bažnytinių institucijų bendradarbiavimu. Šios institucijos „veikia koordinuotai, toje pačioje vietoje ir stengdamosi viena kitai pagelbėti vardan abiejų gerovės ir vykdydamos Dievo valią". Puritonai, neketindami nei vienyti, nei priešinti pilietinės ir bažnytinės sričių, pripažino, kad „Dievo institucijos (bažnyčios ir bendrijos valdžia) gali būti artimos ir glaudžios, derintis viena prie kitos, tačiau nebūti suplaktos"[39]. Šio derinimo pagrindas buvo pilietinėje ir socialinėje srityse sudaromos sutartys „skelbti ir įgyvendinti vieną tiesą pagal tobuliausią taisyklę, grindžiamą amžinąja meile"[40].

Puritonai savo socialinį eksperimentą grindė dviem skirtingų formų sutartimis. Viena buvo bažnyčios sutartis, kuria vadovaujamasi tvarkant religinę sritį, o kita – socialinė arba federalinė sutartis, sudaroma prieš įkuriant miestą ar bažnyčią ir turinti tapti būsimos pilietinės valdymo formos pagrindu. Šių dviejų sutar-

čių bei atitinkamų jų sričių derinimas padėjo sukurti puritoniškosios teokratijos sampratą; tai

> ... valdymo forma, kai (1) žmonės turi galią rinkti savo valdytojus ir yra įsipareigoję Dievui; (2) jų išrinkti žmonės yra dievobaimingi ir yra tinkamos dvasios valdyti; (3) įstatymai, pagal kuriuos jie valdo, yra Dievo įstatymai; (4) įstatymai vykdomi, palikimai paskirstomi, o pilietiniai skirtumai įtvirtinami pagal Dievo valią; (5) visais sunkiais atvejais ir religiniais klausimais tariamasi su šventaisiais... Tai forma, kurią gavo ir įtvirtino Izraelio tauta, kai Viešpats Dievas buvo jos valdytojas... ir yra toji pati, kurios mes meldžiame[41].

Ši valdymo forma, kuri neleido nedievobaimingiems dalyvauti politikoje, o teisę būti išrinktiems į valdžios postus ir teisę „iš savo tarpo rinkti teisėjus ir pareigūnus" suteikė tik šventųjų bendrijai, buvo teokratija, tik labai specifine šio žodžio prasme. Mat buvo įvesta ne klerikalinė tvarka, kai valdo dvasininkai, o veikiau stengiamasi sukurti tyrą visuomeninę santvarką, nesuterštą istorijos korupcijos. Juk kaip tik šis troškimas juos ir vijo į Naująjį pasaulį, nes, kaip pareiškė Edwardas Johnsonas, „Mes rinkomės ne vietą šaliai, kad mūsų Viešpats Kristus galėtų mus valdyti ir Bažnyčioje, ir Bendruomenėje"[42].

Ir kaip tik ši vizija įkvėpė unikalią politinę ir teisinę struktūrą, kuri, remdamasi bibliniu precedentu, įteisino juridinį gyvenimo pagrindą Masačiusetso kolonijoje. Kartu kolonistai sureguliavo pagrindinių įstatymų principus, kuriuos jie atsivežė iš Anglijos[43]. Kaip aiškiai ir atvirai išdėstyta 1648 m. *Bendrųjų įstatymų ir laisvių knygoje:*

> Kai tik Dievas įkūrė Izraelio tautos politinę valdžią, davė jai rinkinį įstatymų, kuriais galėtų vadovautis ir civilinėse, ir kriminalinėse bylose. Tai buvo trumpi ir pamatiniai principai[44].

Čia pamatiniai įstatymai kildinami iš dieviškųjų įsakymų, o žmonių įstatymai kildinami iš Dievo įstatymų, nes

> ...sakoma, kad Dievas buvo tarp jų ar greta jų, nes jis pats davė savo įsakymus, o jų įstatymai buvo teisingi, kadangi jis pats davė jiems tuos įstatymus[45].

Žengdami toliau ir savo bendriją modeliuodami pagal „Teisinius Mozės įstatymus", Masačiusetso kolonijos vadovai pagrindinio įstatymo, pranokstančio visas konkrečias institucijas ir bendro visoms tautoms, sampratą susiejo su malonės pažadu (vadinasi, ir su savo pačių bažnyčios organizacijos modeliais), kad galėtų patirti ypatingą Dievo artumą per jo įsakymų tyrumą ir natūralų paprastumą, dėl kurių jis toks artimas savo tautai"[46]. Tad savo įsakymus grįsdami „Dievo įstatymais", bažnytines ir pilietines struktūras jie suvokė kaip

> ...pasodintas ir išaugusias (nelyg dvynės) drauge, kaip kad Izraelis tyruose, o jomis mums primenama (ir mums į rankas duodama galimybė) ne tik telkti savo Bažnyčias ir jose įgyvendinti Jėzaus Kristaus įsakymus pagal apaštališką pavyzdį, vadovaujantis tokia šviesa, kokia Viešpats mus maloningai apšvietė; be to, kurti pilietinę savo santvarką ir įstatymus pagal taisykles švenčiausiojo jo žodžio, kurio laikydamosi jos viena kitai padeda ir viena kitą stiprina (bažnyčios – pilietinę valdžią, o pilietinė valdžia – bažnyčias) ir abi klesti, nelenktyniaudamos ir nesivaržydamos dėl privilegijų ar pirmavimo, nes, kaip akivaizdu daugelyje kitų vietų, tai abiem neša tik bėdas (o gal ir pražūtį).[47]

Todėl valdžia pasaulyje (civiliniai pareigūnai) ne mažiau negu bažnyčioje (dvasininkai, seniūnai ir diakonai) rėmėsi konkrečiu bendruomeninio tapatumo modeliu, grindžiamu sutartine regimų šventųjų bažnyčia. Šiai valdžiai buvo paklūstama todėl, kad buvo pripažintas ne tik Dievo moralinis įstatymas (arba visai žmonijai

bendras prigimtinis įstatymas), bet ir pozityvusis Dievo įstatymas, kurį pirmiausia atskleidė Mozė Senojo Testamento įsakymuose, o vėliau, Kristaus laikais, pakeitė malonės pažadas[48]. Buvo manoma, kad socialinio gyvenimo organizavimas, remiantis vėlesnėmis Dievo pozityviojo įstatymo emanacijomis, lėmė Naujosios Anglijos kelio savitumus – unikalų įsipareigojusių bažnyčių pašaukimą bei bažnyčios ir pasaulio santykių pobūdžio apibrėžimus. Apie tai aiškiai byloja Sheppardas ir Allinas gindami kongregacinę politiką 1648 m., kai jie pareiškė, jog

> ... Viešpats ir viso pasaulio valdovas pilietines visuomenes ir valdžias palieka kliautis žmogiškos išminties taisyklėmis; ir todėl gali pripažinti visokias valdžios formas, visokius įstatymus ir konstitucijas, ...bet čia, Kristaus karalystėje, mes turime sekti tokiomis bažnyčiomis, kurias jis įsteigė, ir todėl turime laikytis tokių taisyklių, privilegijų, valdžios bei administracijos formų, kurias jis nustatė.[49]

Kaip matyti, čia atskiriami du įstatymai – prigimtinis įstatymas, bendras visoms visuomenėms, ir malonės įstatymas, galiojantis tik Naujojoje Anglijoje. Pastarojo vykdymas papildant pirmąjį pateikiamas kaip Naujosios Anglijos dieviškosios misijos – įgyvendinti Kristaus karalystę – imperatyvas.

Taigi Naujajai Anglijai (tiek jos bažnyčiai, tiek valstybei) buvo būdingas ypatingas prigimtinio įstatymo doktrinos ir malonės pažado supynimas: pirmajam suteikiamas soteriologinis veiksmingumas, o antroji kildinama iš pasaulietinių struktūrų bei visuomenės sluoksnių. Šitoks prigimtinio įstatymo ir dieviškųjų įsakymų supynimas, nevirstantis nei aiškia jų hierarchija (kaip tomistinėje sistemoje), nei priešprieša (kaip kitose šventųjų bendruomenėse), padėjo siekti dviejų tikslų. Dėl jo politinė valdžia ir institucijos buvo įtrauktos į Naujosios Anglijos misijos išganomąją dramą ir kartu buvo apsaugota šių institucijų (bei teisės, kuria jos buvo pagrįstos) autonomija nuo dvasininkų kišimosi. Kaip pamatysi-

me, šios unikalios sintezės padariniai buvo reikšmingi būsimajam prigimtinės teisės doktrinų vaidmeniui aštuonioliktajame amžiuje. Ne mažiau reikšmingą įtaką pilietinės visuomenės idėjos raidai turėjo ir tai, kaip ypatingai septynioliktajame amžiuje keitėsi pradinė puritoniška malonės samprata, kuria buvo grindžiama puritonų socialinė ir politinė santvarka.

Juk Naujosios Anglijos puritonams, ir kitoms sektantiškoms protestantų bendruomenėms, iškilo pamatinė problema, kaip tvarkyti konkrečius santykius tarp bažnyčios ir pasaulio – kitaip tariant, tarp išrinktųjų bažnyčios ir dvasiškai neatgimusių bendruomenės narių. Kadangi pradiniai lūkesčiai, kad visi bendruomenės nariai taps įsipareigojusių šventųjų bažnyčios nariais, žlugo, ši problema buvo opi visą septynioliktąjį amžių.

Kodėl ji buvo tokia opi, galime suprasti tik atsižvelgdami į tai, kokia svarbi buvo drauge patiriančios malonę bendruomenės samprata formuojant socialinę tvarką septynioliktojo amžiaus Masačiusetse. Juk, kaip matėme, pačios puritonų „pasiuntinybės į tyrus" tikslas buvo sukurti valstybę, grindžiamą malone[50]. Priklausomybę politinei bendruomenei lėmė dvasinio atgimimo ir įkvepiamos malonės patirtis. Šventų individų, galėjusių paliudyti šią patirtį, įsipareigojimas simbolizavo idealų kolektyvinio tapatumo modelį ir buvo išorinis priklausomybės jam kriterijus.

Jau pirmaisiais naujakurystės metais iškilo problema, kaip sukurti socialinę tvarką, grindžiamą „malonės partikuliarizmu", ir ji buvo aktuali visą šimtmetį. Mat, kaip kartą pasakė Johnas Bossy, dvasia „dvelkia, kur jos klausomasi", ir po masinio atsivertimo į bažnyčią (dvasiškai atgimusių šventųjų) 1633 metais, atsivertėlių sumažėjo[51]. Be to, antroji karta, subrendusi šeštajame septynioliktojo amžiaus dešimtmetyje, jau taip neliudijo išganančios malonės, kaip jų tėvai. Prie bendruomeninių normų ir solidarumo smukimo taip pat prisidėjo ekonominis augimas amžiaus vi-

duryje, sukėlęs demografinius pokyčius ir skatinęs socialinį sluoksniavimąsi[52].

Po pirmųjų naujakurystės dešimtmečių pradėjus fragmentuotis bendruomenės gyvenimui, atsidavimas pradinėms vertybėms mažėjo. Amžiaus viduryje įsitikinus, kad antroji karta gali nebūti tokia malonės liudytoja, kaip jos tėvai, kilo didžiulė septynioliktojo amžiaus vidurio puritonizmo krizė. Galop ir problema išlaikyti idealų socialinės tvarkos modelį buvo sprendžiama radikaliai iš naujo apibrėžiant normatyvinę tvarką (idealią *ecumene*), kuri iš pradžių buvo tapatinama su dvasiškai atgimusių šventųjų bažnyčia. Amžiaus pabaigoje šią normatyvinę tvarką buvo manoma glūdint kiekvieno individo sieloje, o ne išrinktųjų bendruomenėje. Tokia septynioliktajame amžiuje trukusi raida buvo sudėtingas procesas, sukėlęs daug esminių septynioliktojo amžiaus pradžios religinių Naujosios Anglijos puritonizmo principų bei praktikų permainų[53].

Faktiškai tai pakeitė pačias kongregacines bažnyčias. Joms suklerikalėjus ir susakramentalėjus, radosi tokie reiškiniai kaip Pusiaukelės paktas ir stodartizmas *(Stoddartisim)* (tad ir joms praradus „sektišką" pobūdį), šventųjų bendruomenės, simbolizuojančios malonės partikuliarizmą, vieta pasikeitė: jai dabar priklausė ne bažnyčios, o bendruomenės nariai[54]. Vykstant tokioms permainoms, kaip septynioliktojo amžiaus aštuntojo dešimtmečio susitarimų pripažinimai ir vėliau įvairūs „maži prabudimai" (1733–1735), atvedę prie Didžiojo prabudimo, formavosi naujas nacionalinio tapatumo jausmas, visus narius telkiantis bendruomeninis tapatumas, turintis tiek religinį, tiek pilietinį aspektą[55]. Puritoniškoji sekta, kaip malonės partikuliarizmo, lemiančio narystę „šventoje bendrijoje" pavyzdys, užleido vietą supasaulietintai pilietinės dorybės formai, aprėpiančiai visą kolektyvą[56].

Šių pokyčių, dėl kurių atsirado naujas kolektyvinis tapatumas, esmė – tai būdas, kuriuo per šimtą metų malonė, apibrėžiama jau

ne nežemišku aspektu, bet kaip žemiškų pastangų sukurti Šventą valstybę požymis, ir, kaip iš pradžių buvo manoma, glūdinti dvasiškai atgimusių šventųjų bendruomenėje, buvo perkelta į asmeninę sąžinę.

Čia turiu galvoje stiprėjantį malonės privatizavimo jausmą – jos nepriklausomybę nuo šventųjų bendruomenės. Septynioliktojo amžiaus pabaigoje Naujojoje Anglijoje (vis dėlto tik čia buvo mėginama suinstitucinti malone grindžiamą kongregacinę puritonišką valstybės viziją) pradėta kitaip skirti prigimtį nuo moralės, pasaulį – nuo bažnyčios. Ankstesnis jų skyrimas dalijo visuomenę į dvasiškai atgimusius šventuosius ir neatgimusius bendruomenės narius. Iš tikrųjų normatyvinės moralinės tvarkos (grindžiamos malone) „ribos" iš bendruomenės buvo „perkeltos" į kiekvieną individą. Kongregacinėms bažnyčioms praradus sektantišką pobūdį, o malonę transformavus į sąžinę, ankstesnis dvasiškai atgimusių ir neatgimusių bendruomenės narių skirtumas tapo skirtumu tarp individų. Šis procesas lėmė naują moralinės tvarkos sampratą, galiausiai grindžiamą ne malone, o moraliniu kiekvieno individo elgesiu, mat jame ir glūdi galimi tiek išganymo, tiek prakeikimo šaltiniai. Reikšminga, jog septynioliktojo amžiaus pabaigoje ir pirmaisiais aštuonioliktojo amžiaus metais priklausomybės Naujosios Anglijos bažnyčioms kriterijai vis mažiau buvo grindžiami išganančios malonės liudijimais, o vis daugiau – pavienio bendruomenės nario (vieša ar pilietine) moraline dora[57]. Asmeninė moralė, o ne kolektyvinė malonė tapo lemiama normatyvinės tvarkos ir dalyvavimo sąlyga.

Jei čia prisimintume mūsų ankstesnę pilietinės visuomenės idėjos ir poreikio derinti interesą ir vertybę, egoizmą ir altruizmą, privatumą ir viešumą, individualų ir socialinį gyvenimą analizę, galėtume suprasti, kokia svarbi buvo Reformacijos tradicija tiek iškeliant pačią problemą, tiek nurodant būdą jai spręsti. Privačių interesų iškilimas buvo septynioliktojo amžiaus pabaigoje ir aš-

tuonioliktajame amžiuje augančios rinkos ekonomikos požymis, o potencialus asmeninių ir socialinių interesų konfliktas buvo formuluojamas etikos terminais, perimtais iš religinių šaltinių.

IV

Tradicinių normų, vertybių ir įsipareigojimų suvienyta (Louis Dumont pavadintų „holistine") visuomenė subyrėjo į visuomenę individų, išlaisvintų tiek nuo organinių – konkrečių ir pirminių pažįstamų ir giminių bei teritorinių tapatumų, tiek ir nuo priklausomybės visuotinei Katalikų bažnyčiai. Tačiau aštuonioliktajame amžiuje iškilęs modernus individas ir toliau įkūnijo transcendentalų individo santykio su Dievu statusą. Pasikeitė, ir pasikeitė drastiškai, tik šio santykio plotmė. Individas jau neapibrėžiamas nežemiška *ecumene*, nuo šiol jis jau šio pasaulio ir šiame pasaulyje. Viena vertus, pavienis socialinis veikėjas turėjo tą visuotinę vertę, kuri anksčiau priklausė visumai (krikščioniškai visuomenei, o vėliau, po Reformacijos, regimų šventųjų „Šventajai bendrijai"). Ši (visuotinė) vertė, kuri septynioliktajame amžiuje vis dar suvokiama kaip malonė ir jos privatizavimas arba internalizavimas, nuo aštuonioliktojo amžiaus jau buvo susieta su pasaulietiškesne morale ir su ikikrikščioniškomis prigimtinės teisės sampratomis (pavyzdžiui, Johno Wise'o 1717 m. veikalas *Naujosios Anglijos bažnyčių valdymo gynimas*). Kita vertus, tuo metu taip pat iškilo individas, turintis privačių interesų ir tikslų, kurie buvo suvokiami kaip potencialiai priešingi toms visuotinėms vertybėms (jų apibrėžimas pamažu keitėsi: iš religinio tapo pasaulietiniu – buvo grindžiamas daugiau morale negu malone).

Tačiau pilietinės visuomenės idėjai svarbiausia tai, kad aštuonioliktajame amžiuje ir toliau buvo pripažįstamas ir transcendentalinis individo (ir minėtų individų visuomenės) statusas, ir asme-

ninis tapatumas tebebuvo skaidomas į visuotinius–moralinius ir privačius–egoistinius komponentus. Šis individo skilimas, radęsis iš konkretaus asketinio protestantizmo suinstitucinimo būdo – kalbant mažiau sociologiniu žargonu, – iš būdo, kuriuo jis tapo mūsų tradicijos dalimi, vienu iš mūsų moralinių ištakų, – šis individo skilimas, kaip matėme anksčiau, buvo vienas iš pilietinės visuomenės idėjos – tiek jos problemų, tiek tų problemų sprendimų – pagrindų. Nors moralinės veiklos šaltinis glūdėjo asmeninėje sąžinėje, ją įgyvendinti buvo įmanoma šventųjų bendruomenėje ir šio pasaulio karalystėje, kuri vis dėlto apibrėžiama malonės. Nors aštuonioliktajame amžiuje antropologijai pakeitus teologiją ši bendruomenė jau apibrėžiama ne malonės, o moralinių jausmų požiūriu, vis dėlto ji postuluojama remiantis visuotiniais terminais, kylančiais iš krikščioniškosios tradicijos.

Nenuostabu, kad ši tradicijų – krikščioniškos malonės ir pasaulietinės moralės – samplaika kaip valstybinės santvarkos pagrindas unikalią ir tipišką išraišką įgavo integravus prigimtinės teisės filosofiją ir dabar jau supasaulietintas Šventosios bendrijos vizijas aštuonioliktojo amžiaus Naujojoje Anglijoje. Tad jau minėtas Johno Wise'o 1717 m. *Naujosios Anglijos bažnyčių valdymo gynimas* yra pirmasis pavyzdys, kaip aštuonioliktojo amžiaus Naujojoje Anglijoje panaudojami iš prigimtinės teisės filosofijos (griežtai pripažinusios Protą kaip vienintelį „gėrio“ arbitrą) perimti Locke'o argumentai. Įsiterpdamas į diskusiją dėl bažnyčios politikos, Wise'as vis dėlto daugumą savo argumentų grindė prigimtinės teisės filosofija. Remdamasis ne tik Puffendorfu, bet ir Platonu bei Aristoteliu, Wise'as išplėtoja Grocijaus prigimtinių įstatymų ir prigimtinio proto samplaikos idėjas[58]. Pasak Wise'o, žmogaus „pirminė laisvė įrašyta protingoje jo prigimtyje. Tas, kas kėsinasi į šią laisvę, pažeidžia Prigimtinį įstatymą“. Cituodamas Plutarchą, kad „tik tuos žmones verta laikyti laisvais, kurie gyvena vadovaudamiesi protu“, Wise'as protą ir prigimtinį įstatymą

nurodo kaip žmogaus elgesio ištakas bei tikslus. Remdamasis įvairiais šaltiniais nuo Puffendorfo iki Ulpiano (Wise'as cituoja jų mintis apie žmogaus prigimtinę teisę būti laisvam), Wise'as padėjo iš naujo taip apibrėžti moralinės tvarkos ištakas Naujojoje Anglijoje aštuonioliktojo amžiaus pradžioje, kad jos apimtų ne tik krikščioniškąją malonės idėją, bet ir prigimtine teise besiremiančio proto principus.

Žinoma, Wise'as nebuvo vienišas – slenkant aštuonioliktajam amžiui, kolonijose vis daugiau politinių argumentų buvo semiamasi iš klasikinės ir ankstyvosios modernybės prigimtinės teisės teorijos bagažo. Maždaug šeštajame ir septintajame aštuonioliktojo amžiaus dešimtmečiais tokie pamokslininkai kaip Jonathanas Mayhewas, Danielius Shute'as, Jasonas Havenas ir Samuelis Cooke'as rėmėsi nauja Dievo, Prigimties ir Proto „trejybe" kaip politikos ir valdymo pagrindu[59]. 1775 m. Johnas Adamsas veikale „Novanglus: arba disputo su Amerika istorija nuo jo pradžios 1754 m. iki šių laikų", kalbėdamas apie prigimtinę teisę ir pareigą priešintis tironijai, remiasi Grocijaus, Puffendorfo, Barbeyraco, Locke'o, Sidney'o ir LeClerko mintimis[60]. Įrodinėdamas prigimtinę žmonių lygybę ir tai, kad dvasininkams valdžią suteikia žmonės, Johnas Adamsas tokiuose teiginiuose, kokie pateikti toliau, supina angliškąją pilietinės dorybės tradiciją ir klasikinę prigimtinės teisės tradiciją, grindžiamą protu ir prigimtimi:

> Būtent tai yra vadinama revoliuciniais principais. Tai Aristotelio, Platono, Livijaus ir Cicerono, Sidney'o, Harringtono ir Locke'o principai. Prigimties ir amžinojo proto principai.[61]

Kaip tik šiais principais kolonistai ir vadovavosi dėstydami savo argumentus už politinę nepriklausomybę. Pasak Jameso Wilsono žodžių, išsakytų jo 1774 m. veikale *Svarstymai apie Britų parlamento įstatymų leidžiamosios valdžios pobūdį ir mastą:*

> Iš prigimties visi žmonės yra lygūs ir laisvi: niekas neturi teisės kokiu nors būdu valdyti kito be jo sutikimo; visa teisėta valdžia yra pagrįsta sutikimu tų, kurie jai pavaldūs... Ši taisyklė grindžiama prigimtine teise: ja remiantis, privalo būti kontroliuojamas kiekvienas politinis principas; ja vadovaujantis, turi būti reguliuojama pati įstatymų leidyba.[62]

Čia prigimtinis įstatymas, laikomas viršesniu už bet kokį įsipareigojimą, įpinamas kaip viena iš pamatinių pilietinės valstybės sąlygų – prie šios temos mes dar grįšime aptardami argumentus už nepriklausomybę. Wilsonas, kaip ir kiti paskutiniųjų aštuonioliktojo amžiaus dešimtmečių teisėjai bei teisininkai, prigimtinį įstatymą laikė „nepajudinamu ne todėl, kad jis įkūnija kokį nors savavališką polinkį, o todėl, kad jo pamatas – prigimtinė tvarka ir žmonių bei daiktų savitarpio santykiai"[63]. Tad „Dieviškojo prigimtinio įsakymo" viršenybė septintojo ir aštuntojo aštuonioliktojo amžiaus dešimtmečių revoliuciniams pamfletininkams buvo toks pat argumentas už lygybę ir laisvę politinės visuomenės srityje, kaip kad prieš penkiasdešimt metų Johnui Wise'ui – bažnytinės politikos srityje.

Tačiau vėlesnei Amerikos kaip pilietinės visuomenės modelio raidai svarbiausia buvo tai, kokiu būdu religinė idioma išliko, pateko į aštuonioliktajame amžiuje iškylantį pasaulietinį politinį diskursą, grindžiamą racionalizuotais prigimtinės teisės principais, ir tam tikru atžvilgiu jį formavo. Ši idioma, tapusi ypatinga religinių ir pasaulietinių valstybės apibrėžimų samplaika, buvo nauja, pasaulietiškesnė malonės pagrindu sukurtos „Šventosios bendrijos" vizija. Neblėstanti šios ypatingos valstybės vizijos svarba buvo juntama formuojantis pilietinio (arba, pasak E. L. Tuvesono, „vigiškojo") milenarizmo retorikai per Septynerių metų karą (šeštajame aštuonioliktojo amžiaus dešimtmetyje) ir vėliau – revoliuciniu laikotarpiu[64].

Šie milenistiniai lūkesčiai, kuriuos suformulavo Jonathanas Edwardsas Didžiojo prabudimo (penktasis aštuonioliktojo amžiaus dešimtmetis) metu, ir po jo mirties išleisti tokie jo darbai kaip *Atpirkimo darbų istorija, Traktatas apie tikslą, dėl kurio Dievas sukūrė pasaulį* (1746) ir *Kuklios pastangos skatinti Dievo tautos aiškų sutarimą ir regimą santarvę* (1747) buvo laikomi svarbiausiais modeliuojant vėlesnes milenarines vizijas – tokias, kokias sukūrė Josephas Bellamy, Jonathanas Edwardsas, jaun., Timothy Dwightas ir Samuelis Hopkinsas[65].

Reikšminga, jog aštuonioliktojo amžiaus penktojo dešimtmečio Didysis prabudimas, kai visa bendruomenė buvo įsivaizduojama kaip persmelkta atpirkimo malonės, duodančios pradžią „naujajai tvarkai, kuriai esant teisingumas, geraširdiškumas ir tiesa yra įprasti elgesio motyvai“, buvo tarpsnis, kai pasaulietinės kolektyvinio bei asmeninio tapatumo sampratos buvo sulydytos religiniais dieviškosios malonės ženklais[66]. Tokie istorikai kaip Alanas Heimartas, Nathanas O. Hatchas ir Ruth Bloch atkreipė dėmesį į tai, kaip nuo penktojo aštuonioliktojo amžiaus dešimtmečio iki revoliucijos religinės-milenarinės temos (jų ištakos glūdėjo septynioliktojo amžiaus puritonizme) smarkiai pynėsi su pilietinėmis – respublikinėmis temomis.

Nors tikslus Prabudimo milenarizmo ir vėlesnių pilietinio milenarizmo formų santykio pobūdis tebėra istorinės diskusijos ir polemikos objektas, pats pilietinio milenarizmo tradicijos kūrimas tarsi ir paremia mūsų mintį, kad puritonų religinės orientacijos toliau darė įtaką politinėms aštuonioliktojo amžiaus doktrinoms. Perėjimas nuo bažnyčios prie bendruomenės, prie nacionalinės valstybės kaip socialinės tvarkos modelio visą aštuonioliktąjį amžių skleidėsi besiplėtojančiomis pilietinio milenarizmo tradicijos formomis. Pagal šią tradiciją „Izraelio vaikai“ buvo apibūdinami ne kaip įsipareigojusieji bažnyčios nariai, o kaip tautos piliečiai. Visa tai prisidėjo prie to, kad milenarinės orientacijos tapo, J. G. A. Po-

cocko žodžiais tariant, „pilietinio sąmoningumo forma“[68]. Mano manymu, ši nauja pilietinio sąmoningumo forma ir prisidėjo prie to, kad prigimtinė teisė, proto idėja ir religinis asketinio puritonizmo paveldas buvo unikaliu būdu integruoti į aštuonioliktojo amžiaus Amerikos politinę ideologiją.

Tad tame pačiame Johno Adamso veikale (*Traktatas apie kanoninę ir feodalinę teisę*, 1765) galime rasti ir raginimą studijuoti prigimtinę teisę, ir tą „entuziazmą“ (anksčiau sietą su Prabudimo pamokslininkų milenarizmu), kuris iš religinės buvo perkeltas į pilietinę sritį ir iš koneveikiamo žodžio tapo (nacionalinio) pasididžiavimo šaltiniu[69]. Tai, ką Davidas Lovejoy pavadino „laisvės entuziazmu“, tas „taurus silpnumas“, kuris užliejo pilietinės dorybės diskursą, pilietinių humanistų prigimtinės teisės tradiciją susiejo daugiau su vietinėmis septynioliktojo amžiaus puritonų tradicijomis[70]. Tai buvo išdėstyta tokiuose veikaluose kaip Johno Adamso „Novanglus“. Čia galime rasti pavyzdį tos unikalios amerikietiškos ideologijos, kurią E. L. Tuvesonas pavadino „apokaliptiniu vigizmu“[71]. Jis turėjo galvoje vigišką politinį prigimtinių teisių ir laisvių diskursą ir baimę dėl gadinančių įtakų, glūdinčių sampratoje, kad Amerikai priklauso apokaliptinis vaidmuo palaikant religines laisves, – pasak Pococko, „vigišką toleranciją, pereinančią į šventąją bendriją“[72]. Taigi Johnas Adamsas teigia:

> Aš visuomet su pagarba bei nuostaba žiūrėjau į naujakurystę Amerikoje kaip į atsiveriančią didingą Dievo apvaizdos areną ir planą apšviesti ir išvaduoti tamsią ir vergišką žmonijos dalį visame pasaulyje.[73]

Čia galime rasti šių dienų pasaulietinę ir pilietinę išraišką tų religinių vizijų, kurios buvo susietos (ypač Pococko ir Tuvesono) su regimų šventųjų, puritoniškos bendrijos ir Didžiojo prabudimo poveikio samprata. Tačiau svarbu, kad visa tai randame tekste, kuriame apstu nuorodų į prigimtinės teisės tradiciją ir Aristote-

lio, Platono, Grocijaus, Puffendorfo, Locke'o, Harringtono ir Sydney'o veikalus[74]. Kaip tik šis unikalus religinių ir pilietinių tradicijų supynimas, būdingas Jungtinių Valstijų pilietinės visuomenės tradicijai, ją ir išskiria iš kitų nacionalinių valstybių tradicijų, o prigimtinės teisės doktrinų ir religinių temų vienovei suteikia ypatingo ryškumo aštuonioliktojo amžiaus Amerikoje.

Anksčiau apžvelgtai ideologinei raidai kaip tik ir buvo būdingas, viena vertus, unikalus krikščioniškų malonės idėjų susiejimas su pilietine valstybe, o kita vertus, aštuonioliktojo amžiaus pabaigoje šios idėjos buvo papildytos tikėjimu pažanga, prigimtine teise ir asmeninėmis dorybėmis. Ši simbolinė vizija po aštuonioliktojo amžiaus tapo lemtingai svarbi amerikietiškam nacionaliniam charakteriui, nes įkvėpė ir struktūrino unikalius komponentus to, ką Robertas Bellahas pavadino Amerikos pilietine religija[75].

Anot Bellaho, pilietinė Amerikos religija – tai įsitikinimų, simbolių ir ritualų, susijusių su šventais dalykais, rinkinys, tai „nuoširdus visuotinės ir transcendentalinės religinės tikrovės – suvokiamos ar atskleidžiamos per amerikiečių patirtį – supratimas". Tie įsitikinimai bei ritualai nubrėžė parametrus amerikietiškai vertybių sistemai, kuri buvo sukurta prigimtinės teisės principų (grindžiamų protu) ir „aukštesnės teisės" principų, perimtų iš biblinės religijos (arba apreiškimo), vienovės pagrindu. Jameso Wilsono žodžiais tariant, „ir prigimtinis įstatymas, ir apreiškimo įstatymas yra dieviški, jie atiteka, nors skirtingais keliais, iš tų pačių nuostabių šaltinių"[76]. Abu šie šaltiniai buvo legitimumo pagrindas, ant kurio buvo sukurta pilietinė respublika ir kuriuo remiantis buvo apibrėžtas tautinis tapatumas.

Šioms idėjoms ypatingos jėgos teikė jų integralus ryšys, kurio platesnę visumą Bellahas apibūdino kaip amerikietišką „mitą", leidusį istorinę patirtį aiškinti transcendentinės tikrovės požiūriu. Didžiausią reikšmę šiam mitui turėjo amerikiečių nacijos kilmės samprata. Pats Amerikos „naujumas" ir su juo susijusios pir-

mykščio tyrumo asociacijos buvo supintos su žmogaus ir gamtos vizija, paremta bibliniais įvaizdžiais bei simboliais. Į Amerikos tyrus buvo žvelgiama kaip į „pažadėtąją žemę“, „Naująjį Kanaaną“ ir „rojų“. Be to, šis krašto vaizdinys buvo siejamas su nauju paradigminiu „iš istorijos išlaisvinto“ žmogaus vaizdiniu, kuriam lyg Adomui *revividus** suteiktas šventas *telos*[78].

Visos šios vizijos pamatinėms politinėms Amerikos visuomenės doktrinoms suteikė tam tikro „šventumo“. Be to, jos darė poveikį amerikietiškai istorijos ir Amerikos bei amerikiečių vietos joje sampratai, ypač *vis-à-vis* Europą, kuri simbolizavo „sugedusią“ praeitį. Galiausiai remdamiesi tokiu istorijos supratimu, amerikiečiai apeliavo į prigimtinės teisės doktriną nutraukdami savo sutartis su Anglijos karūna[79].

Debatai dėl nepriklausomybės daugiausia vyko pasitelkiant prigimtinės teisės teoriją ir apeliuojant į protą kaip priemonę pašalinti istorijos sugedimą. Kaip nurodė Bernardas Bailynas, „skelbdami pamfletą po pamfleto, Amerikos autoriai citavo Locke'o žodžius apie prigimtines teises... Grocijaus, Puffendorfo, Burlmarque'o ir Vattelo mintis apie prigimties ir tautų įstatymus“[80]. Pavyzdžiui, Jamesas Otisas veikale *Britų kolonijų gynimas* (Boston, 1765) įrodinėjo prigimtinę teisę esant viršesnę už kolonistų sutartį su Anglijos karūna: „Gyvenimas, laisvė ir nuosavybė ir pagal prigimties įstatymą, ir pagal bendrąją teisę garantuoti laimingiems Pietų Britanijos gyventojams ir yra pagrindinės pilietinės arba politinės jų teisės“[81]. Metais anksčiau savo veikale *Patvirtintos ir įrodytos britų kolonijų teisės* (Boston, 1764) jis akcentavo visuotinį, pamatinį ir transcendentinį prigimties įstatymo pobūdį:

> Negali būti tokio seno įsakymo, kuris panaikintų prigimties įstatymą ir Visagalio Dievo leidimą, mat Dievas visiems žmonėms suteikė pri-

* Atgijęs *(lot.)*.

> gimtinę teisę būti laisviems ir jie turi galią būti laisvi, jeigu nori. Prigimties įstatymą sukūrė ne žmogus, ir jis neturi galios jį taisyti ar keisti. Žmogus gali tik jį vykdyti, jo laikytis arba jam nepaklusti ir jį laužyti. Pastaruoju atveju visad užsitraukiama bausmė.[82]

Šiuose kaip ir kituose ikirevoliucinių dešimtmečių veikaluose pilietinė dorybė buvo siejama su prigimtine teise, o Plutarchu ir Ciceronu, Puffendorfu ir Grocijumi, Locke'u ir Vattelu rėmėsi tokie autoriai kaip Stephenas Hopkinsas (*Ištirtos kolonijų teisės*), Samuelis Adamsas (*Prigimtinės kolonijų teisės,* 1772), Richardas Blandas (*Britų kolonijų teisių tyrinėjimai,* 1766), Johnas Adamsas bei kiti. Visi šie autoriai taikydavo prigimtinės teisės principus analizuodami ir įrodinėdami kolonijų teises metropolijos atžvilgiu. Johnas Adamsas 1774 m. pareiškė: „Didžioji Britanija savo despotiškais ediktais verčia mus rinktis: arba tapti vergais, arba griebtis prigimties principų, kad apsigintume"[83]. Kaip tik grįžę prie šių principų, tokie vyrai kaip Johnas Adamsas ir Richardas Blandas rėmėsi prigimtine teise, kad pateisintų naują socialinę naujos politinės visuomenės sutartį kolonijose. Johnas Adamsas (ginčuose su gubernatoriumi Hutchinsonu) rėmėsi Vattelu ir prigimties įstatymu, Hookerio ir Locke'o mintimis apie teisės ir tironijos pagrindus ir Puffendorfo bei Grocijaus samprotavimais apie kolonijų teises, reguliuojamas prigimties įstatymo, – visa tai sudarė ideologinį naujos tvarkos naujajame pasaulyje pagrindą[84].

Kaip matome, tai, kad kolonijos turi teisių prieš Anglijos karūną, buvo grindžiama argumentais, paremtais prigimtinės teisės teorija (kartu su britų konstitucija ir „praktika"). Be to, buvo remiamasi Šventuoju Raštu ir tvirtu įsitikinimu, jog Amerikos naujakuriai yra išrinktoji tauta. Šios tradicijos ištakas jau matėme septynioliktojo amžiaus tikėjime „Šventąja bendrija". Aštuonioliktojo amžiaus pabaigoje pati Amerikos respublikos paskirtis buvo tvirtai tapatinama su atpirkimo istorija. Amerika tapo didžiojo

atbaigimo vieta bei įrankiu. Amerikiečių tautos ir Dievo karalystės sulyginimas, būdingas šiam tikėjimui, bažnyčią, kuri, kaip matėme, atliko panašų vaidmenį šimtmečiu anksčiau, pakeitė tauta[85]. Šiuo atžvilgiu tauta iškilo kaip svarbiausias Dievo prasmingos veiklos istorijoje įrankis ir „respublikos religijai" davė pagrindinę dogmą.

Konkretesnės šių įsitikinimų implikacijos išryškėjo iš grynai amerikietiško pilietinės visuomenės idealo ir iš to, kokiu būdu buvo keičiamos europietiškos socialinės bei politinės idėjos, kai jos susiliejo su besiplėtojančia amerikietiškos respublikos ideologija. Pavyzdžiui, prigimtinės teisės doktrinų (tad ir Proto kaip socialinio gėrio arbitro vaidmens) požiūriu būtų galima palyginti, kuo jos skyrėsi tiek Europoje, tiek Šiaurės bei Pietų Amerikoje. Prigimtinės teisės doktrinų svarba Švietimo filosofijoje, be abejo, tapo istorine aksioma. Tačiau, kaip nurodė Yehoshua Arieli, Europoje „ši teorija buvo pripažinta kaip egzistuojančių institucijų bei politinės veiklos interpretacija, pateisinimas ar netgi jų kriterijus ir orientyras"[86]. Lotynų Amerikoje netgi dar akivaizdžiau buvo naudojamasi prigimtinės teisės teorija, kad būtų legitimuota politinė sankloda. Tačiau Šiaurės Amerikoje prigimtinės teisės doktrinos „suardė egzistavusius ištikimybės ryšius bei tradicijas ir atomizavo visuomenę, kad ji iš naujo susikurtų bendriausių, abstrakčiausių ir universaliausių Švietimo principų pagrindu"[87]. Vis dėlto šis egzistavusių ištikimybės ryšių bei tradicijų suardymas buvo Reformacijos nulemto ankstesnio tapatumų ir įsipareigojimų pertvarkymo padarinys. Mat anksčiau nagrinėtas naujų „regimų šventųjų" bendruomenių, kurios atmetė buvusius socialinio ir religinio struktūrinimo modelius, formavimasis buvo lemiamas dalykas radikaliai performuluojant prigimtinės teisės doktrinas Šiaurės Amerikoje, ypač naujos individo kaip esminio politinės bendruomenės sando sampratos atžvilgiu – o jį iš tiesų būtų galima pavadinti transcendentaliu individu.

Šį faktą nustatė ir išnagrinėjo Georgas Jellinekas, kurio darbas įkvėpė Weberį. Jau 1895 m. Jellinekas palygino Amerikos teisių bilius (įvairių valstijų), Prancūzijos *Decleration des Droits de L'Homme et du Citoyen* ir svarbiausia – Anglijos 1689 m. Teisių bilį, 1679 m. *Habeus Corpus Act* bei 1628 m. Teisių peticiją. Jo išvadas verta pacituoti:

> Amerikos teisių biliai nesistengia nustatyti vien tam tikrus valstybės struktūros organizavimo principus, bet pirmiausia stengiasi nubrėžti ribą tarp valstybės ir individo. Pagal juos žmogus įgyja teises ne per valstybę, o iš prigimties turi neatimamas ir neginčijamas teises. Anglijos įstatymuose nėra nieko panašaus. Jie linkę pripažinti ne amžiną, prigimtinę teisę, o tik paveldėtas iš tėvų „senas, neabejotinas anglų teises".[88]

Pasak Jellineko, anglų teisėje asmeninės teisės yra ne autonomiškai grindžiamos prigimtiniais principais, bet vien tradicija, „šios karalystės įstatymais bei statusais"[89].

Mėgindamas paaiškinti, kaip „paveldėtos teisės ir laisvės, taip pat organizacijų privilegijos, kurias Anglijos karaliai suteikė kolonistams", buvo performuotos į „teises, kylančias ne iš žmogaus, bet iš Dievo ir prigimties", Jellinekas turėjo remtis mūsų anksčiau nagrinėtą Kongregacinį puritonizmą apibrėžiančiais bruožais[90]. Nors Jellinekas, analizuodamas prigimtinės teisės ištakas Naujojoje Anglijoje religiniu požiūriu, pabrėžė sąžinės laisvę, mes čia akcentavome prigimtinės teisės doktrinos sąsajas su šventųjų bendruomenės idėja (kitaip tariant, su malone grindžiamos valstybės idėja) kaip esminiu šio amerikietiškų teisių aspekto pagrindu.

Be to, kaip pabrėžė Jellinekas, kaip tik todėl, kad puritonų šventieji sudarė pirmines sutartis ar, tiksliau, susitarimus Šventosios bendrijos vizijai palaikyti, sutarčių kaip valstybių kertinio akmens – pirmą kartą istorijoje – „buvo ne tik reikalaujama, bet jos iš tikro buvo sudaromos"[91]. Tai jos visus įpareigojo „gerbti savo

pačių susikurtą valdžią ir pačių susikurtą teisę"[92]. Štai čia matyti, kaip septynioliktojo amžiaus pradžioje politinės valdžios ir teisės struktūros suteikė prigimtinės teisės doktrinai kolonijose ypatingą reikšmę ir prasmę. Be to, matyti, kaip puritoniško individualizmo paveldas pakeitė pačią sutarties kaip visuomenės kertinio akmens idėją.

Priešingai nei Europoje, kur sutartys, sudaromos tarp nepriklausomų ir racionalių veikėjų, paprastai buvo laikomos svarbesnėmis už pačius susitariančius veikėjus, Amerikoje autonomiškas individas kaip moralinis veikėjas liko pagrindiniu politinės santvarkos komponentu. Ne bendrija, valstybė ar organiška bendruomenė, o pats individas buvo pagrindinis elementas amerikietiškose prigimtinės teisės doktrinų interpretacijose. Individo – o ne bendruomenės (ar valstybės) – gynimas ir baudimas, kadangi vadovaujamoji galia Šiaurės Amerikoje buvo prigimtinės teisės ir religinės tradicijos sintezė, kurią anksčiau minėjome.

Tad čia ne tik kitaip suprantamos sutartys (ar susitarimai) skiria Jungtines Valstijas nuo Europos visuomenių, bet – ir tai ne mažiau svarbu – čia kitaip suprantami tas sutartis sudarantys individai. Jungtinėse Valstijose individui – o iš tikrųjų individualizmui – buvo suteikta stipri moralinė dimensija, kurios trūko Europoje. Joje tradicinių bendruomenių (ir juridinių galių) tęstinumas tarpininkavo autonomiškai moralinei dimensijai, kuri anapus Atlanto buvo suteikta individui. Tai buvo esminė dimensija, kuria vadovavosi Jellinekas analizuodamas britų ir amerikiečių teisių sampratas. Kaip įsitikinome, individo teisę lėmė ne autonomiška žmogaus kaip prigimtinio, moralinio veiksnio samprata, o „senosios teisės ir laisvės" karalystės įstatymai ir statutai.

Kitose Europos šalyse įvairios tradicijos slopino moralinę individualizmo dimensiją, kuri buvo būdinga Amerikai. Pavyzdžiui, Vokietijoje individą ribojo šeima ar klanas[93]. (Čia taip pat derėtų prisiminti, jog Rousseau veikale *Visuomenės sutartis* nepripažino

individo teisių, atsietų nuo *volonte generale**, o tai reiškia, kad „visos asmeninės teisės visiškai perduodamos bendruomenei“[94].)

Europoje asmeninės teisės buvo kildinamos iš valstybės kaip jos nuolaidos, specialūs leidimai arba, geriausiu atveju, kaip individui laiduojama tokia laisvės sritis ar mastas, koks neprieštarauja bendrajam gėriui (vadinasi, ir valstybės funkcijai), o Jungtinėse Valstijose teisės buvo grindžiamos moralinėmis individo sąžinės savybėmis ir tai lėmė ypatingas būdas, kuriuo malonė buvo internalizuojama sąžinėje tuo metu, kai šventajai bendruomenei ėmė priklausyti ne tik atgimusieji šventieji, bet ir visi bendruomenės nariai.

Ši nauja moralinė dimensija aštuonioliktojo amžiaus Amerikoje ne tik apibrėžė individo unikalumą, kurio neakcentavo tradicinė ir labiau *Staatlich*** Europos žemyno mintis, bet sykiu leido savitai interpretuoti laisvės ir lygybės sąvokas, kurios Europoje buvo laikomos antitezinėmis, o Amerikoje buvo integruotos į naują struktūrą ir tapo vienu iš Amerikos pilietinę visuomenę apibrėžiančių bruožų. Ikirevoliucinėmis anglų radikalizmo, bendrosios teisės, prigimtinių teisių ir puritonų „tikinčiųjų lygybės“ tradicijomis grindžiama lygybės vertybė iš pradžių buvo ankstyvosios respublikos sampratos ir legitimumo pagrindas. Panašiai pasaulietinių ir religinių temų suplakimas buvo būdingas aštuonioliktajame amžiuje besirandančiam diskursui apie laisvę – jis, kaip matėme, religinį Didžiojo prabudimo „entuziazmą“ derino su anglų vigų tradicija, grindžiama iš prigimtinės teisės teorijos perimtomis sąvokomis. Debatuose dėl Anglijos pažeidinėjamų kolonijų teisių ši samplaika išliko, nes religinės temos toliau buvo susiejamos su anglų radikaliosios tradicijos „sąmokslo teorijomis“. Revoliuciniais dešimtmečiais prigimtinių laisvių išsaugojimas, kaip buvo anksčiau minėta, tapo ir revoliucijos pateisinimu, ir tik Naujajame pasaulyje išsaugotos „res-

* Bendroji valia *(pranc.)*.

** Valstybinis *(vok.)*.

publikinės dorybės" pavyzdžiu. Šimtmečio pabaigoje individo sąžinės nepriklausomybė kartu su politinės laisvės ir lygybės sąvokomis, kurios visos buvo kilusios iš prigimtinės teisės tradicijos ir sankcionuotos religiškai, tapo veiksminga amerikietiškos nacionalinės sąmonės ideologija.

Tiesą sakant, amerikietiškos pilietinės valstybės susiformavimas liudija, jog pasikeitė europietiška individualizmo samprata, nes pradinės negatyvios individualizmo keliamos asociacijos buvo paverstos politinėmis dorybėmis. Iš tiesų tik dėl unikalios amerikietiškos individualizmo doktrinos formuluotės buvo išspręstas „europietiškasis" laisvės ir lygybės prieštaravimas. Tas individualizmas, į kurį Tocqueville'is žiūrėjo neigiamai kaip į atomizuotos visuomenės išraišką, Amerikoje buvo iš naujo performuluotas kitaip, remiantis anksčiau apžvelgtomis tenykštėmis moralaus individo tradicijomis.

Juk nuo pirmųjų aštuonioliktojo amžiaus dešimtmečių respublikinės laisvės buvo traktuojamos kaip susijusios su puritonų tradicija, kurios pagrindas – individas ir sąžinės laisvė. Devynioliktojo amžiaus pradžios transcendentalistai ir unitaristai prie to dar pridėjo savąją žmogaus sugebėjimo tobulėti viziją, pagrįstą Švietimo ir ugdymo plėtra. Dar kartą cituojant Arieli, „individualizmas, laisvė ir savivalda buvo pagrindinės priemonės artėti prie tobulybės"[95]. Taigi nauja individo ir individualizmo samprata buvo išdėstyta Channingo, Garrisono, Thoreau ir Emersono veikaluose. Pasak šios sampratos, „žmogaus teisės ir demokratija buvo politinė religinės bei filosofinės tiesos išraiška... turinti tikslą apginti žmogiškąją kiekvieno individo didybę". Čia taip pat matome tą ypatingą šiuolaikinę moralaus ir šventumo kupino individo sampratą, kuria grindžiama pilietinė valstybė politinėje Šiaurės Amerikos filosofijoje. Šios unikalios amerikietiškos individo koncepcijos pagrindas buvo aštuonioliktojo amžiaus Švietimo skelbtų idėjų – sutarties, prigimtinių teisių ir laisvių, riboto valdžios

vaidmens, valdžios priklausomybės nuo visuomenės ir, žinoma, lygybės bei religinio „Šventos bendrijos“ paveldo ir jo branduolį sudarančio – transcendentalinio individo – sintezė.

Kaip gerai žinoma, šią iš naujo performuluotą individo sampratą perėmė daugelis Maxo Weberio šalininkų, norėdami suprasti naują modernybės civilizaciją, kuri išaugo europietiškoje dirvoje, ideologiškai ir politiškai pagrįstoje lygybės ir didėjančio piliečių dalyvavimo pagrindiniuose socialiniuose ir politiniuose visuomenės įvykiuose prielaida. Tai aiškiausiai matyti iš tendencijos įtvirtinti visuotinę pilietybę bei rinkimų teisę ir sukurti kažką panašaus į dalyvaujamąją politinę ar socialinę santvarką, grindžiamą prielaida, jog sprendimų priėmimo procese bus masiškai dalyvaujama. Be to, kaip tik ši ideologinė visuotinės lygybės prielaida buvo didelis indėlis į Amerikos kaip pilietinės visuomenės pavyzdžio idėją. Tačiau neturime pamiršti, jog prigimtinės teisės doktrinos, kuriomis buvo grindžiama žmonių lygybė, buvo itin savaip interpretuojamos ir integruojamos į socialinę bei politinę filosofiją. Piliečių „metafizinė lygybė“, atstovaujamasis valdymas ir asmeninės teisės buvo pabrėžiami todėl, kad prigimtinės teisės filosofija buvo sulieta su visai kitokia – religine – tradicija, o visa tai kartu sudarė unikalią sintezę.

Analizuodami pilietinės visuomenės ištakas – ar bent jos prielaidas (individo ir Proto idėją kaip naują visuotinių gėrio įsakymų išraišką), – galbūt pernelyg daug dėmesio skyrėme septynioliktojo ir aštuonioliktojo amžiaus Amerikai. Tačiau čia istorinė raida buvo platesnės ir bendresnės jautrumo, vertybių ir pasaulėžiūros kaitos pavyzdys, o tos kaitos padarinius nagrinėjome aptardami škotų Švietimą ir pilietinės visuomenės idėją politinėje aštuonioliktojo ir devynioliktojo amžiaus filosofijoje. Mums čia tenka grįžti prie analitiškiau atskleistų raidos komponentų, anksčiau nagrinėtų Šiaurės Amerikos kontekste, ir apibūdinti jų reikšmę pilietinės visuomenės tradicijai. Todėl turime grįžti prie individo ir Proto

idėjos – lemiamo dalyko aštuonioliktame ir devynioliktame amžiais iš naujo apibrėžiant visuotinę vertybę, kuria buvo galima grįsti reprezentatyvią visuomenės viziją.

V

Kaip matėme, aštuonioliktajame amžiuje iškilusi individo idėja reiškė moralų individą, kurio autonomijos pagrindas buvo vadovavimasis Proto įsakymais. Šie įsakymai buvo ir transcendentalūs, ir lėmė ir individo gyvenimą. Iškilo moralinio asmenybiškumo samprata, ypač Immanuelio Kanto filosofijoje, o jos moralinis aspektas ir leido įsigalėti tam viešumui, kuris būdingas pilietinei visuomenei[96]. Kantas *Įvade į moralės metafiziką* apmetė šio gana smarkiai asketinio protestantizmo tradiciją primenančius moralinio asmenybiškumo bruožus:

> Tuomet moralinis asmenybiškumas yra ne kas kita, kaip protingos būtybės laisvė, galiojant moralės įstatymams (psichologinis asmeniškumas, priešingai, yra vien sugebėjimas suvokti savo paties tapatybę įvairiose egzistencijos būsenose). Pasekmė ta, kad asmuo yra pavaldus tik tiems įstatymams, kuriuos taiko pats sau (arba vienas ar bent jau drauge su kitais).

Čia jau matome analitiškiau apibūdintą tą pasaulietinę autonomišką individualios sąžinės versiją, kai sąžinė klauso „vidinės šviesos“ paliepimų ir jau nėra saistoma sakramentinių bažnyčios doktrinų. Be to, matome iškylant kaip tik tas naujas visuotinumo sąlygas, kurios buvo būdingos aštuonioliktojo bei devynioliktojo amžiaus filosofijai, ypač Jungtinėse Valstijose, ir kurios buvo grindžiamos transcendentalinėmis visuotinio Proto, o nebe visuotinės bažnyčios savybėmis. Kaip tik šiuo visuotines vertybes (ir galėtume pridurti, tiesas) apibrėžiančių sąlygų pasikeitimu turime

remtis, norėdami įvertinti tiek iškylančią pilietinės visuomenės sampratą, tiek jos galutinę nesėkmę mėginant pateikti gyvybingą socialinės tvarkos modelį. Abi tendencijos iš esmės yra ilgalaikiai šešioliktojo ir septynioliktojo amžių Reformacijos padariniai. Per šiuos amžius buvo taip perkurtos esmingiausios individo gyvenimo sąlygos, kad jos nebetilpo į buvusius krikščioniško universalizmo apibrėžimus.

Katalikų bažnyčia kaip *Universitas Fidelium** su savo sakramentine doktrina buvo potencialiai universali ir viską apimanti sistema (kaip rodo pirmieji pusantro tūkstančio krikščionybės metų). Kita vertus, protestantiškos sektos – mūsų moderniųjų tiek individualizmo, tiek racionalumo sampratų ištakos – rėmėsi išskirtinumu ir partikuliarizmu. Žmogus į sektą patekdavo ne gimdamas, bet jos nariu tapdavo išgyvenęs vidinį pasikeitimą – patyręs malonę. Sektos palaikomas visuotinumas buvo konkrečių subjektų, besiremiančių malonės patirtimi, visuotinumas.

Tačiau galiausiai protestantizmo suinstitucinimas, tad ir jo suvisuotinimas lėmė tai, kad jis neteko savo transcendentalinio referento. Šis procesas, iš esmės sekuliarizacija, neišvengiamai kilo iš protestantizmo logikos – juk buvo norima, kad šventųjų bendruomenė plėstųsi ir apimtų ne tik siaurą malonę patyrusių būrį. Dėl šio suvisuotinimo ar suinstitucinimo (juos mes paprastai vadiname platesniu sekuliarizacijos reiškiniu) pasikeitė visuotinumo ir konkretumo sąlygos, nes Protas užėmė dievybės vietą kaip visuotinių vertybių ir įsakymų šaltinis tiek etinėje, tiek socialinėje (tarpasmeninėje) srityse. Tad sekuliarizacijos esmė, ko gero, buvo protestantizmo pabrėžiamas individas, o ne jo soteriologijos žemiškumas. Mat poreikį postuluoti naujas visuotines transcendentaliai konstituojamų subjektų asociacijos sąlygas įstengė patenkinti tik visuotinis Protas, galėjęs pakeisti transcendentiškumą (die-

* Tvirta, pastovi visuma *(lot.)*.

vybę, prisiminkite individą santykyje su Dievu) ir šitaip konstituoti individualumą, o kartu tuos individus sutelkti į tokio pobūdžio (visuotinę) bendruomenę, kurią anksčiau reprezentavo krikščioniška *ecumene,* bet kuriai dabar rastis trukdė pats protestantiškasis partikuliarizmas. Vėliau bendruomenės srityje iškilo idėja tokio individo, kurio vienintelė transcendencija buvo moralės transcendencija, „imanentiška pačiam individui, bet jį transcenduojanti“[97]. Čia moralė grindžiama tik transcenduojančiai asmeninei sąžinei būdinga Proto dialektika. Tad pagrindinė socialumo sąvoka čia tampa moralus subjektas, kurį konstituoja transcendentinis Protas.

Taigi mūsų apžvelgta raida yra tokia, kad individualizmo esmė čia priskiriama transcendentiniam subjektui arba, teologiškiau kalbant, tiesioginiam individo santykiui su Dievu. Pasak šio aiškinimo, vyrų ir moterų esmę sudaro asmeninis jų santykis su transcendentiniu prasmės ir tvarkos šaltiniu. Šią idėją, būdingą ankstyvajai krikščionybei, plėtojo soteriologinės asketinio protestantizmo doktrinos. Ji išliko religiniuose septynioliktojo amžiaus pabaigos sąjūdžiuose ir reiškėsi kaip malonės privatizavimas siejant ją ne vien su šventųjų bendruomene. Iš tiesų sąjūdį, panašų į anksčiau aptartą Šiaurės Amerikos kontekste, galima įžvelgti Kembridžo platonininkų „etinėje vidujybėje“. Tai, kad jie pabrėžia moralinę veiklą kaip „visuotinio teisingumo“ aspektą ir asmeninio tapatumo skilimą, nulemtą racionalios dorybės (ji yra „įgimta“) ir besaikių troškimų ydos, rodo panašų polinkį internalizuoti puritoniškus – šįsyk Anglijos Restauracijos laikotarpio protestantizmo – įsitikinimus. Benjamino posakiai, kad „Pragaras atsiranda iš paties žmogaus: pragaro ugnis yra žmogaus sąžinės kaltė“ ir kad dangus – tai „tobulas žmogaus būdas, vidinis susitaikymas su Dievo prigimtimi ir teisingumo taisykle. Tad pragaro ir dangaus pagrindai – žmoguje“, buvo visų Kembridžo platonininkų pamatinė dogma[98]. Tai sutampa

su mūsų anksčiau gvildentu malonės internalizavimu Naujojoje Anglijoje septynioliktojo amžiaus pabaigoje ir veda prie Shaftesbury'o idėjos (iš tiesų jis paskelbė Whichcote'o pamokslus) ir prie moralinių pilietinės visuomenės idėjos pagrindų škotų Švietime. Galiausiai šios idėjos, pabrėžusios Dievo (kaip įgimto mūsų gerumo šaltinio) suvokimą protu, aštuonioliktojo amžiaus pabaigoje ir devynioliktajame amžiuje davė šiuolaikiškesnių idėjų, kad individas turi metafizinę bei moralinę vertę, grindžiamą visuotinio Proto prielaida[99].

Tačiau drauge su šia modernia individo idėja atsirado nauja visuotinumo, kildinamo ne iš transcendentinės ir nežemiškos srities, bet iš imanentinės žemiškos Proto veiklos, idėja. O su šiuo Proto kuriamu individu iškilo ar, tiksliau sakant, vėl iškilo visuomenės problema – kaip reprezentuoti moraliai autonomiškų ir veiksnių individų ryšius bei santykius.

Ši problema, kurią Otto Gierke nagrinėjo moderniosios prigimtinės teisės teorijos raidos požiūriu, iškilo protestantizmui pakeitus lemiamas krikščioniško universalizmo sąlygas[100]. Protestantiškos Reformacijos padarinys buvo tai, kad katalikišką *ecumene,* kurią Gierke vadino *universitas* (ar korporacine vienybe), pakeitė atskirų individų, kuriems būdingas ypatingas santykis su malonės šaltiniais ir nežemiška transcendencija, *societas* (ar partnerystė, asociacija). Krikščioniškos valstybės hierarchinis statinys buvo atomizuotas ir tapo individualių „šventųjų" statiniu, kur krikščioniškojo universalizmo sąlygos glūdi kiekvieno individo sąžinėje.

Norint geriau suprasti, kokias tai kėlė problemas nustatant socialinio gyvenimo modelį, derėtų prisiminti, jog ikimoderniojoje krikščioniškoje civilizacijoje visuotinybė buvo suvokiama transcendentiškai. Kitaip sakant, ją nuo žmonijos griežtai skyrė „ašinė" arba „transcendentinė praraja". Konkretybė tapo individualiu tikinčiuoju, susietu su visuomene per šventą komuniją, kuri

simbolizavo visuotines socialinės įtraukties sąlygas, grindžiamas Kristaus kūno paslaptimi. Laiško Korintiečiams žodžiais tariant, „Kaip vienas kūnas turi daug narių, o visi nariai, nepaisant daugumo, sudaro vieną kūną, taip ir Kristus. Mes visi buvome pakrikštyti vienoje Dvasioje, kad sudarytume vieną kūną, visi – žydai ir graikai, vergai ir laisvieji; ir visi buvome pagirdyti viena dvasia“[101]. Dalyvaudamas Eucharistijoje, „kiekvienas individas buvo tikrosios komuniją priimančių, amžinojo gyvenimo pažadu besidalijančių asmenų bendruomenės narys“[102]. Per Eucharistiją kiekvienas individas susijungdavo su kitais reprezentuodamas tą visuotinę krikščioniškąją *ecumene*.

Socialine ir politine kalba tai buvo suformuluota kaip vienybės principas (*principium unitatis*) ir todėl kaip visumos pirmumo prieš jos dalis principas. Pasak Gierke's citatos:

> Visuotinėje visumoje žmonija yra viena dalinė visuma, turinti savo galutinį tikslą, kuris skiriasi nuo individų galutinių tikslų ir nuo kitų bendruomenių tikslų... Krikščioniškasis pasaulis skirtas mums kaip vienintelė visuotinė bendruomenė, grindžiama ir valdoma paties Dievo. Žmonija yra vienas „mistinis kūnas“; tai vienintelė, vidujai susieta „tauta“ ar „liaudis“; tai viską apimanti korporacija, sudaranti tą visuotinę dvasinę ir pasaulietinę sritį, kurią galima būtų pavadinti Visuotine bažnyčia ir lygiai taip pat žmonių padermės valstybe.[103]

Nėra ko ir pridurti, jog šiai doktrinai tarpininkavo viena iš dviejų galių, kuriomis rėmėsi dvasinė ir pasaulietinė tvarkos – atitinkamai *Sacerdotium* ir *Imperium*. Nors ši pastaroji doktrina buvo svarbus Vakarų politinio pliuralizmo šaltinis, vykstant nuolatinėms kovoms, kaip apibrėžti santykio tarp abiejų plotmių, institucijų ir legitimumo principų pobūdį, galutinis šių plotmių sutaikymas kaip krikščioniškojo universalizmo aspektas buvo pamatinis viduramžių politinio tikėjimo principas ir taip pat itin svarbus norint suprasti modernybės esmę.

Juk moderniose poreformacinėse visuomenėse visuotinybės reprezentavimas iš esmės pasikeitė. Čia konkretybė jau nebėra konstituojama kaip individualumas. Individualistinėje modernių visuomenių etikoje visuotinybe tampa veikiau pats individas. Pati visuomenė jau nebe visuotinė, o egzistuoja tik kaip individo vedinys, kitaip tariant, individas vis labiau pripažįstamas kaip subjektas, o visuomenė – kaip šių „visuotinai" konstituotų subjektų junginys. Tai, kad konkretybė tampa visuotinybe, yra vyraujanti individualistinių visuomenių etika, todėl iškilo ir socialinės srities reprezentavimo problema – būtent, kaip reprezentuoti individų *societas,* o ne (visumos) sudedamųjų dalių *universitas.*

Visuomenės reprezentavimo klausimas yra pirmiausia visuomenės simbolizavimo klausimas. Tad po Reformacijos slinkusiais amžiais ir buvo sukamos galvos, kaip reprezentuoti iš individų sudarytą visuomenę – reprezentuoti kaip vienovę arba *universitas.* Juk, kaip minėjome, nuo Reformacijos visuotinybės reprezentavimas darėsi vis problemiškesnis, nes kiekvienas individas tam tikru atžvilgiu ėmė reprezentuoti visuotinybę, o kiekviena sąžinė internalizavo tą *ecumene,* kuri buvo sakramentinė bendruomenė[104]. Šitai galima geriau suprasti prisiminus garsųjį Maxo Weberio pateiktą unikalių religinių asketinio protestantizmo bruožų apibūdinimą:

> Iš tikinčiojo reikalaujama ne celibato, kaip kad iš vienuolio, bet atsisakyti visų erotinių malonumų ar geismų; ne skurdo, bet atsisakyti visokio tuščio mėgavimosi neuždirbtu turtu ar pajamomis ir vengti bet kokio feodalinio, meile gyvenimui trykštančio puikavimosi turtu; tai ne asketiškas gyvo lavono gyvenimas vienuolyne, o budrus, racionaliai kontroliuojamas gyvenimas ir vengimas atsiduoti pasaulio grožiui, menui ar savo paties nuotaikoms ir jausmams. Aiškus ir pastovus šio asketizmo tikslas buvo elgesio drausminimas ir metodiškas jo organizavimas. Jo tipiškas atstovas buvo „pašaukimo žmo-

gus“ arba „profesionalas“, o būdingas rezultatas – racionalus, funkcionalus socialinių santykių organizavimas.[105]

Čia, ko gero, matyti anksčiau minėtos suvisuotintos konkretybės prototipas. „Visuotinės“ celibato, skurdo, pamaldaus gyvenimo dorybės – iš esmės *imitatio Deo* – įtraukiamos į konkretybę ir tampa sudėtine kiekvieno tikinčiojo *Lebenswelt** dalimi. Visuotinybė čia sunyksta iki atskirybės. Irstant visuotinybei, vis sunkiau darėsi suformuluoti socialinės visumos modelį, nes individų santykiai darėsi autonomiškų, skirtingų būtybių santykiais ir visos jos įkūnijo visuotines (pirmiausia malonės, po to Proto) vertybes. Kaip tik tai ir yra tas žingsnis, žengiamas nuo gentinės brolybės prie „visuotinio kitoniškumo“, kurį apmetė Benjaminas Nelsonas[106]. Kitu lygiu šitai primena Hegelio įžvalgas, kad „graikų polis absoliučiai prarado moralę, nes ši buvo transformuota į „formalius teisinius romėnų visuotinės monarchijos santykius“[107]. Žengiant šį žingsnį, „esminės visuotinybės dvasia, kuri mirė ir susiskaidė į daugybę absoliučiai izoliuotų individų atomus, suiro, kad taptų teisiniu formalizmu“[108]. Kad ir kaip teisingai Hegelis suprato antikos laikus, po dviejų tūkstantmečių panašios problemos – teisinis formalizmas, procedūrinis racionalumas ir tikslingo racionalaus veiksmo atskyrimas nuo jo formos galutiniame bendrų prasmių tinkle – vis dar mums aktualios ir, tiesą sakant, sudaro foną dabartiniam norui grįžti prie pilietinės visuomenės, dar kartą patvirtinti socialinį solidarumą, kuris pripažintų bendruomenę ne mažiau negu individualumą.

Negalima ignoruoti ar nepaisyti šių problemų ir dabartinių rūpesčių ištakų. Jas lemia ta visuotinybės ir atskirybės tapatybė (būdinga aštuonioliktojo amžiaus pabaigos mąstymui ir netgi modernybei kaip civilizacijai), kuri yra gerokai kitokia nei visuotinybės *reprezentavimas* per atskirybę, buvęs būdingas vidu-

* Gyvenamas pasaulis *(vok.)*.

ramžių krikščioniškajam pasauliui. Padarinys buvo tas, kad buvo izoliuoti, o gal net išskirti (iš kitų) konkretūs individai remiantis jų tapatumu (kaip įkūnijančiu visuotines vertybes), kaip priešprieša (hierarchiniam) įtraukimui (konkrečių individų ar luomų – *Stände*), grindžiamam tuo, jog jie *reprezentuoja* visuotinę krikščioniškąją *ecumene*.

Čia galbūt derėtų prisiminti mūsų aptartą prigimtinės teisės teoriją, iškilusią aštuonioliktojo amžiaus Amerikoje. Ten prigimtinės teisės idėjos apie individų lygybę ir tarp individų sudaromas sutartis buvo pilietinės valstybės pagrindas. Ten modernios prigimtinės teisės teorijos mestas iššūkis pateikiant simbolinę socialinės visumos (*universitas*) viziją, kildinamą iš individo kaip autonomiškos būtybės (jos gyvenimas buvo „logiškai pirmesnis" už valstybę ar visuomenę) idėjos, buvo sėkmingiausias. Besikurianti Amerikos respublika labiau nei kokia kita visuomenė reprezentavo modernios civilizacijos prielaidas, kai

> ... Valstybė jau nebuvo kildinama iš dieviškai nustatytos visuotinės visumos harmonijos; ji jau nebuvo aiškinama kaip dalinė visuma, kilusi iš didesnės visumos buvimo ir jos saugoma; ji buvo aiškinama tiesiog ja pačia. Svarstymų atramos taškas nebebuvo visa žmonija; juo tapo individas ir savarankiška suvereni valstybė; *ir šios atskiros valstybės pagrindu buvo laikoma individų sąjunga, o jie, paklusdami prigimtinės teisės įsakymams, sukuria aukščiausia valdžia apginkluotą visuomenę.*[109]

Iš tiesų šioje Gierke's citatoje matome Adamso, Otiso ir Jeffersono idėjas, tik joms suteikta analitiškesnė forma.

Vien todėl, kad politinė bendruomenė buvo kuriama vadovaujantis prigimtinės teisės ir moralaus individo idėjomis, galima sakyti, kad Jungtinės Valstijos suteikė konkrečią formą Hegelio individo „teisės" (ir faktiškai socialinio gyvenimo) pilietinėje visuomenėje sampratai. Juk Hegelis rašė: „*Žmogus reikš-*

mingas, nes jis žmogus, o ne dėl to, kad jis yra žydas, katalikas, protestantas, vokietis, italas ir t. t.“[110] Kaip nurodė Albrechtas Wellemeris, ši idėja kaip pilietinių teisių principas niekur kitur nepasiteisino labiau nei Jungtinėse Valstijose[111]. Mūsų neturėtų stebinti tai, kad Hegelio citata sutampa su anksčiau cituotomis eilutėmis iš laiško Korintiečiams, nes kaip tik šis naujas individo kaip moralios esybės universalizmas pakeitė ankstesnę krikščionišką̨ją idėją.

Tačiau pačios – ir tai svarbiausia išlyga – prigimtinės teisės doktrinos – ji grindžiama prielaida, jog individai yra savarankiški ir apdovanoti Protu, – kaip amerikietiškos politinės bendruomenės pagrindo sėkmę lėmė šių idėjų sintezė su šventosios regimų šventųjų bendrijos tradicija, kitaip tariant, su transcendentinio protestantiškojo tikėjimo subjekto tradicija. Ne tik (transcendentalinis) Protas, bet ir (transcendentinė) malonė (tas sektantiško protestantizmo iliuminizmas, kurį nurodė Nelsonas), dabar iš naujo apibrėžiama šios žemiškos individualios sąžinės požiūriu, toliau išliko visą aštuonioliktąjį amžių ir lėmė asmeninio ir socialinio gyvenimo pilietinėje valstybėje sąlygas. Sakyčiau, dėl šio ypatingo religinio paveldo tęstinumo aštuonioliktojo amžiaus Amerikoje buvo galima skelbti izoliuotų – sutarties siejamų – individų *universitas.* Iš esmės tokia buvo ir Jellineko išvada, kai jis pareiškė:

> Kaip glaudžiausiai susijęs su didžiuoju religiniu politiniu sąjūdžiu, iš kurio gimė Amerikos demokratija, radosi įsitikinimas, kad egzistuoja teisė, kuri piliečiui ne suteikiama, bet būna įgimta žmogui, kad sąžinės aktai, o ir religinių įsitikinimų raiška neatimamos ir iškyla virš valstybės kaip aukštesnės teisės įgyvendinimas. Ši taip ilgai slopinta teisė nėra „palikimas“, perduodamas tėvų nelyg Didžiosios laisvių chartijos ar kitų anglų įstatymų teisės ir laisvės, – ją paskelbė ne valstybė, o Evangelija.[112]

Kaip tik šios tradicijos tęstinumas ir paskatino kai kuriuos Ameriką laikyti pilietinės visuomenės išraiška *par excellence*.

Tačiau pilietinės visuomenės problema (ar aštuonioliktajame amžiuje, ar šiandien) tebėra problema, kaip pateikti socialinės visumos modelį, kuris įveiktų (bet ne paneigtų) savaimingą jos narių universalumą/partikuliarumą. Vadinasi, pilietinės visuomenės problema iš esmės yra modernios prigimtinės teisės problema – kaip sukurti *universitas,* apimančią (ar veikiau reprezentuojančią saistančius ryšius) *societas* individų, kurių patys susitarimai ar sutartys veikiau atskleidžia kiekvieno iš jų autonomiją bei nepriklausomybę negu jų pamatinį bendruomeniškumą. Matėme, jog tol, kol tai buvo mėginama padaryti remiantis transcendentinėmis sąlygomis – Johno Locke'o teorijoje arba aštuonioliktojo amžiaus Amerikos prigimtinės teisės filosofijoje (ir vėl pabrėžiu, kad jos buvo unikaliai susietos su sekuliarizuota dorybe ir asketinio protestantizmo tradicijomis), tokia sintezė buvo galima. Išnykus transcendentiniam matmeniui ir jį pakeitus vien Protu (vadinasi, pilietinėje srityje rinkos mainų ryšiais ir strategine ar instrumentine veikla), nutrūko vieningos socialinės vizijos inkarai. Naivioji škotų Švietimo antropologija nebuvo pakankamas pagrindas, ant kurio būtų buvę galima kurti naujas visuotines solidarumo ir savitarpiškumo sąlygas. Per visą devynioliktąjį amžių tokios vienovės – tiek kaip filosofinio principo, tiek kaip socialinio siekinio – toliau buvo ieškoma pačioje pilietinės visuomenės tradicijoje ir už jos. Dabar ir nagrinėsime abu šių paieškų aspektus ir dėl jų kylančias problemas.

III SKYRIUS

Pilietinė visuomenė, pilietiškumas ir visuomenės reprezentavimas

I

Problema, kaip susieti individualią ir socialinę valias – suformuluoti visuomenės modelį, kuris tuo pat metu reprezentuotų jos narių autonomiją, – kitaip tariant, pilietinės visuomenės problemos esmė tebebuvo ta pati devynioliktajame amžiuje. Antrojoje šio amžiaus pusėje po Marxo kritikos, augant kapitalistinei Vakarų Europos visuomenių ekonomikai ir prasidėjus socialistiniams sąjūdžiams, šios problemos pradėtos formuluoti kitaip, nors jos tebebuvo tokios pačios. Tad antroje devynioliktojo amžiaus pusėje mažiau domėtasi pilietine visuomene, o daugiau – pilietiškumo idėja. Tuo laikotarpiu pilietiškumo apibrėžimai ir prasmės išstūmė pilietinės visuomenės kaip socialinio konflikto ir rūpesčių šaltinio idėją visose pramoninėse šalyse. Tuo tarpsniu pilietiškumas, sykiu ir narystės bei dalyvavimo kolektyviniame gyvenime vertybės tapo nauju modeliu, reprezentuojančiu nacionalinėje valstybėje tiek autonomiškumo, tiek savitarpiškumo vertybes. Didžiosios devynioliktojo amžiaus kovos dėl pilietiškumo apibrėžimo iš tikrųjų buvo kovos dėl priklausomybės pilietinei visuomenei. Šiose kovose svarbiausias buvo iššūkis, kurį pilietinės visuomenės tradicijai metė socialistinis sąjūdis, todėl nuo šio iššūkio ir derėtų pradėti mūsų analizę.

Šiame skyriuje apžvelgdami apibrėžiančias pilietiškumo sąlygas Europoje ir Jungtinėse Valstijose, faktiškai remsimės so-

cializmo atveju arba labai trumpa socialistinio sąjūdžio šiose šalyse analize. Pati socializmo nesėkmė Jungtinėse Valstijose, kaip įsitikinsime, yra svarbi iliustracija, kad ten egzistuoja unikali pilietinė visuomenė. Ir priešingai, neigiamą socialistinio sąjūdžio poveikį devynioliktojo amžiaus Europos visuomenėms aiškinsime kaip pastangas geriau suinstitucinti pilietinės visuomenės idėją valstybėje atveriant ir praplečiant vyraujančius pilietiškumo apibrėžimus.

Norėdami įvertinti patį socialistinio sąjūdžio atsiradimą ir jo pastangas praplėsti pilietinės visuomenės sąlygas, kad ji labiau įtrauktų visus nacionalinės valstybės narius, aptarsime kai kuriuos prieštaravimus, apibrėžusius pilietiškumo sąlygas devynioliktojo amžiaus politiniame mąstyme. Tolesnėse šio skyriaus dalyse ir kitame skyriuje daugiausia vietos bus skirta prieštaravimui tarp laisvės ir lygybės, tarp autonomiško individo ir individams būdingo savitarpiškumo, iš esmės tarp teisingumo ir socialinio solidarumo sąlygų. Šiuos klausimus nagrinėsime įvairiais aspektais ir iš įvairių perspektyvų (istorinės, sociologinės ir filosofinės), kad įvertintume, kiek dėl šių prieštaravimų tapo problemiškas bet koks šiuolaikinis principinis pilietinės visuomenės idėjos „prisikėlimas“. Mūsų nuomone, šie prieštaravimai tapo pilietinės visuomenės idėjos esme, kai buvo pašalinti ją palaikantys ramsčiai – protas ir apreiškimas. Tad nenuostabu, jog šie konfliktai devynioliktajame amžiuje bei dvidešimtojo pradžioje buvo diskusijų apie politinę ir socialinę teoriją turinys.

Šiame skyriuje šias prieštaravimų grupes gvildensime remdamiesi dviem gerai žinomais jų sociologiniais pavidalais, paliečiančiais konfliktuojančių pilietiškumo ir pilietinės visuomenės poreikių esmę. Apžvelgsime kai kuriuos Emile'io Durkheimo teorijos aspektus, kurie ne tik pagrindžia sociologinį diskursą, bet – o tai dar svarbiau – grąžina prie tų idėjų, kurios yra panašios į škotų moralistų idėjas mėginant suderinti autonomiško individo gy-

venimą su tam tikra platesne individų solidarumo ir jų savitarpiškumo samprata. Paskutinėje dalyje panagrinėsime, kaip panašias problemas suvokė ir analizavo Maxas Weberis, kuris vis dėlto dėl galutinio jų sprendimo buvo daug mažesnis optimistas nei Durkheimas. Iš tiesų Weberio pateikta racionalumo „geležinio narvo" analizė leidžia mums iš naujo įvertinti prieštaringas pilietiškumo, lygybės ir solidarumo sąlygas šiuolaikiniame gyvenime. Viso to implikacijos pilietinės visuomenės idėjai atskleidžiamos per besikeičiančius viešosios ir privačios sričių Jungtinėse Valstijose apibrėžimus. Ketvirtame skyriuje vėl grįšime prie šių problemų ir parodysime skirtingus jų formulavimus įvairiose visuomenėse, be to, kai kurių nūdienos mąstytojų daugiau teorines pastangas juos suderinti.

II

Jau šiek tiek probėgšmais užsiminėme apie sąsają tarp to, kad Jungtinėse Valstijose nebuvo gerai organizuoto, ideologiškai nuoseklaus, politiškai savarankiško socialistinio sąjūdžio ir to paradigminio vaidmens, kurį Jungtinės Valstijos suvaidino kaip pilietinės visuomenės modelis. Šios dvi temos viena su kita susijusios neatsitiktinai. Juk socialistinis sąjūdis, augdamas ir plėtodamasis įvairiose Europos šalyse devynioliktajame amžiuje ir dvidešimtojo pradžioje, labiausiai išreiškė pastangas praplėsti narystės ir dalyvavimo visuomenėje pagrindą, o jį praplėtus – tam tikra prasme išplėsti „civilinio"* pilietinės visuomenės komponento prasmę, kad jis nereikštų vien nugludintų manierų ar luominio mandagumo.

Teisės burtis į profesines sąjungas, žodžio, spaudos ir susirinkimo laisvės, judėjimo laisvė (nacionalinės valstybės teritorijoje),

* Anglų kalba *civil* reiškia ne tik „pilietinis", bet ir „mandagus, paslaugus".

asociacijos (ar susivienijimo) laisvė ir, svarbiausia, teisė organizuoti politines partijas bei balsavimo teisė – visa tai, ko devynioliktajame amžiuje neturėjo darbininkų klasės nariai Vakarų Europos visuomenėse (įvairiais mastais ir įvairiomis formomis), – konkrečiai ir prasmingai rodė, kokiais būdais individas gali dalyvauti kolektyviniame gyvenime. Pavienių darbininkų teisė kolektyviai organizuotis kaip interesų grupei pačioje visuomenėje buvo vienas iš pamatinių socialistinio sąjūdžio reikalavimų, o iš tiesų – konkretus pilietinės visuomenės „realizavimas" visuomenėje. Iš tikrųjų kaip tik šie reikalavimai, o ne nuosekli sukolektyvinimo politika buvo iki Pirmojo pasaulinio karo būdingi socialistinėms politinėms nuostatoms. Kaip nurodė Adomas Przeworskis, tuo laikotarpiu apskritai socialistai stengėsi laimėti visuotinę rinkimų teisę ir organizuoti darbininkus kaip klasę[1]. Juk devynioliktojo ir dvidešimtojo amžiaus sandūroje daugelis didžiųjų visuotinių streikų – Austrijoje 1896 ir 1905 metais, Suomijoje 1905, Belgijoje 1902 ir 1913 bei Švedijoje 1902 metais – buvo organizuojami tam, kad būtų keičiami rinkimų įstatymai[2]. Turint galvoje apskritai ekstazišką reakciją į pirmuosius laisvus rinkimus Rytų ir Vidurio Europoje 1989 metais, derėtų prisiminti, jog visuotinio pilietiškumo principai, kuriuos mes Vakaruose laikome savaime suprantamais, nėra labai seni ir nebuvo laimėti be kovos. Pavyzdžiui, Anglijoje rinkimų teisės buvo nepaprastai apribotos ir tik pamažu buvo plečiamos per visą devynioliktąjį amžių. Po pirmojo 1832 metų Reformų įstatymo iš šešių suaugusių vyrų penki neturėjo rinkimų teisės, o 1867–1868 metų reformos pagausino rinkimų teisę turinčių vyrų maždaug iki 30 procentų. Po tolesnių 1884–1885 metų reformų iš 31.5 milijonų gyventojų rinkėjų buvo tik 5 milijonai vyrų, kitaip sakant, maždaug pusė miestų darbininkų klasės vyrų nebuvo piliečiai[3]. Net Anglijoje iki 1918 metų nebuvo pripažįstamas visuotinis politinio pilietiškumo principas[4].

Apžvelgdami socializmo plitimą devynioliktojo amžiaus Europoje, turime nepamiršti aplinkos, kurioje didžioji visuomenės dalis buvo atskirta nuo „proto teisių", suformuluotų aštuonioliktajame amžiuje. Ir kaip tik šias sąlygas, ar veikiau jų nebuvimą, turime lyginti aptardami socializmo plitimą Europoje ir išskirtinį Amerikos atvejį. Tačiau šį Amerikos išskirtinumą lėmė ne socializmo, o feodalizmo nebuvimas[5]. Prisiminkime garsųjį Walterio Deano Burnhamo posakį – „be feodalizmo nebūna socializmo". Kaip parodė virtinė atliktų tyrimų, stipraus socialistinio sąjūdžio Europos šalyse augimą ir kristalizavimąsi skatino „feodalinio bagažo", ypač griežtų statuso ribų ir barjerų, *Stände** politikos gajumas pramonės eroje. Socialistinių sąjūdžių plėtrą devynioliktajame amžiuje lėmė ne ekonominė nelygybė *per se,* o išlikusios tradicijos, nesuteikiančios politinės, pilietinės ir socialinės narystės visuomenėje. Kaip įtikinamai aiškino Seymouras Martinas Lipsetas, kadangi Jungtinėse Valstijose, Kanadoje, Australijoje ir Naujojoje Zelandijoje nebuvo feodalinės tradicijos, „šiose šalyse darbininkų klasės sąjūdžiai smarkiai skyrėsi nuo tokių sąjūdžių Europos žemyno šalyse"[6].

Mums rūpimu pilietinės visuomenės požiūriu devynioliktajame amžiuje išliko griežtai ribotas pilietiškumo apibrėžimas, o kartu su juo ir apibrėžimas tų teisinių ir socialinių (nebūtinai vien ekonominių) individų lygybės požymių, kurie garantavo narystę visuomenėje ir todėl ją pavertė tikra pilietine visuomene. Iškalbingais Seligo Permano žodžiais tariant, šie skirtumai ėjo „tarsi raudona gija tarp dirbančiųjų klasės ir kitų visuomenės klasių"[7]. Šiuos skirtumus iliustravo tokie dalykai kaip „livret"** (tam tikra vidaus paso forma), kurias privalėjo nešiotis prancūzų darbininkų klasės nariai – jų judėjimo laisvė buvo suvaržyta (be kitų veiksnių, ją varžė ir jų darbdavio leidimas). Jų ištakos buvo išlikusi feodali-

* Luomai *(vok.).*

** Knygelė *(pranc.).*

nio statuso hierarchija. Ją apibrėžė gyvenimo būdo, šeimos ryšių bei privilegijų kodeksai, kurie, kaip nurodė Arnoldas Meyeris, kai kuriais atvejais išliko iki dvidešimtojo amžiaus vidurio[8]. Kaip dešimtmečiais teigė socialistai, į didžiąją teorinę pilietinės visuomenės teisinio racionalumo ir formalios lygybės sistemą buvo smarkiai įsiterpusios iš feodalinės praeities besidriekiančios kultūrinės vertybės bei politiniai įpročiai.

Iš tiesų Lipsetas įrodė, kad kaip tik tai, jog Europos valdantysis elitas laikėsi šių kultūrinių kodeksų ir politinių įpročių, nulėmė socialistinės partijos politikos radikalumą tose šalyse, kuriose tie kodeksai ir įpročiai buvo stipriausi. Jis rašo: „Stiprūs revoliuciniai sąjūdžiai plėtojosi ten, kur darbininkų klasė nebuvo visiškai politiškai ir ekonomiškai įpilietinta. Ir priešingai, kuo noriau darbininkų klasės organizacijos buvo įtraukiamos į ekonominę bei politinę santvarką, tuo mažiau radikalios buvo jų pradinės ir vėlesnės ideologijos“[9]. Reikšminga, kad Lipsetas toliau atskleidžia, jog netgi ten, kur darbininkų klasės politinės teisės buvo pripažintos *de jure* (Prancūzijoje, Italijoje ir Ispanijoje), tačiau jos organizacinės struktūros – tarkime, profesinės sąjungos – *de facto* nebuvo pripažįstamos kaip ekonominių derybų partnerės, darbininkų klasės sąjūdžiai griebėsi radikalių, sindikalistinių ir revoliucinių veiksmų.

Šios išvados svarbios, kiek mums rūpi klasikinė pilietinės visuomenės idėjos samprata. Juk revoliucinė ideologija ir sindikalistinė veikla reiškia visišką esančios visuomenės, jos institucinės, o sykiu ir simbolinės bei kultūrinės tvarkos atmetimą. Šis atmetimas ir visiškas esamos socialinės tvarkos pasmerkimas, žinoma, labai skiriasi nuo socialinės demokratinės ir reformistinės politikos, kuri buvo būdinga britų (ir net iš pradžių tam tikru mastu vokiečių) darbininkų klasės partijoms devynioliktojo amžiaus pabaigoje. Tai, be abejo, buvo gryna priešingybė kolektyvinių derybų logikai Jungtinėse Valstijose, kur, kaip parodė Paulas Jacob-

sas, darbininkų ir vadovybės tarpusavio derybomis sudaromos sutartys reiškė, jog pirmieji pripažįsta savo atsakomybę už socialinę tvarką ir atsisako radikalios taktikos[10]. Ten, kur egzistavo pilietinė visuomenė bei pilietiškumas ir todėl darbininkų klasė buvo integruota į politinę struktūrą, nebuvo didelio poreikio raginti suardyti egzistuojančią visuomenę (ar stengtis tai įgyvendinti). O ten, kur darbininkų klasė buvo pašalinta – arba formaliai, teisinėmis priemonėmis, arba neformaliai, per įvairias socialines ir politines praktikas – iš nacionalinės bendruomenės ir todėl – iš pilietinės visuomenės, revoliucinė ideologija ir veikla buvo stiprios. Pilietybė, teisinė ir (vis didėjanti nuo dvidešimtojo amžiaus pradžios) ekonominė priklausomybė bendruomenei buvo konkrečiausi pilietinės visuomenės rodikliai tiek Vakarų Europoje devynioliktajame amžiuje, tiek Rytų Europoje dvidešimtojo amžiaus pabaigoje. Didžiosios socialistinio sąjūdžio kovos, taip pat ir jo pergalės devynioliktojo amžiaus Europoje buvo susijusios su pilietybės ir įtraukimo (arba narystės) į pilietinę visuomenę problemomis.

Vadinasi, socialistinis sąjūdis Vakarų Europoje devynioliktajame amžiuje iškilo ir plėtojosi kaip atsakas į tai, kad darbininkų klasei toliau nebuvo leidžiama visiškai priklausyti nacijai, kone būtų galima pasakyti – kaip atsakas į nesėkmę suvisuotinti ir suinstitucinti (per konkrečią socialinę praktiką) tuos moralinio jausmo ir natūralios simpatijos šaltinius, kurie, Fergusono ir škotų mąstytojų nuomone, sudaro pilietinės visuomenės esmę.

Tai, kad per visą devynioliktąjį amžių pamažu buvo suteikiamos pilietinės teisės visiems visuomenės nariams, reiškė, kaip pažymėjo Reinhartas Bendixas, „luominių aštuonioliktojo amžiaus visuomenių transformavimąsi į dvidešimtojo amžiaus gerovės visuomenes“[11]. Vykstant šiai transformacijai, buvo kovojama – dažnai su „feodalinėmis liekanomis“ – už visiškos pilietybės įgyvendinimą, kitaip tariant, už priklausomybę nacionalinei bendruomenei. Išlikęs feodalinis paveldas, grindžiamas atstovavimu

luomams (ketvirtajam luomui nebuvo atstovaujama) buvo, kaip matėme, pagrindinis veiksnys, skatinęs šių kovų už pilietinio statuso suteikimą visiems visuomenės nariams įniršį ir smurtą. Korporacinės, grupiniais interesais grindžiamos feodalinės politinės kultūros sąlygos (pats viduramžių *universitas* pagrindas, nagrinėtas anksčiau) trukdė visiškai suinstitucinti pilietinę autonomiškų, moralių ir ekonomiškai veiklių individų visuomenę – ar veikiau skatino ją nuolat kovoti. Net tais atvejais, kai formalios, juridinės asmeninių teisių garantijos buvo pripažįstamos, pamatinė teisė „burtis su kitais individais siekiant teisėtų privačių tikslų", tai yra asociacijos teisė ir toliau nebuvo suteikta darbininkams tokiose šalyse kaip Prancūzija, Anglija, Belgija ir Nyderlandai. Taigi visą devynioliktąjį amžių ir dvidešimtojo pradžioje individo autonomija, taigi ir patys Proto kaip kolektyvinio gyvenimo *summum Bonum** principai buvo pripažįstami ribotai. Šiuo požiūriu negalime teigti, jog iki Pirmojo pasaulinio karo būtų buvę visiškai suinstitucinti tie analitiniai pilietinės visuomenės, grindžiamos pilietine laisve, ekonomine nepriklausomybe ir moraliniu veiksnumu, aspektai, kuriuos aptarėme ankstesniame skyriuje. Kovojant už jų įgyvendinimą, į pilietinę visuomenę buvo žiūrima arba kaip į iliuzinį darinį, slepiantį tai, kad vienai piliečių klasei visą laiką neleidžiama dalyvauti nacionaliniame gyvenime, – taip teigė socialistinė tradicija, arba – priešingai – kaip į priimtiną socialinio gyvenimo modelį, kuris dar nesąs iki galo įgyvendintas, tačiau neabejojamai jau diegiamas.

Pastaroji vizija, kad egzistuojančią visuomenę, netgi žmoniją *tout court*, iš esmės galima tobulinti, ryškiausia buvo Jungtinėse Valstijose, mat čia – neatsitiktinai – socialistinė ideologija niekad iš tikro neįsitvirtino, o priklausomybės pilietinei visuomenei apribojimai buvo gerokai mažesni nei Vakarų Europos šalyse. Tiesą

* Aukščiausias gėris *(lot.)*.

sakant, tam tikru atžvilgiu į ateitį orientuoti ir mesijiški socialistinės vizijos komponentai jau buvo būdingi anksčiau aptartai „respublikos religijai“. Tačiau nepaisant šių ideologinių panašumų, dėl kurių Leo Sampsonas amerikonizmo ideologiją pavadino „surogatiniu socializmu“, socializmo nesėkmė Jungtinėse Valstijose yra aiškus požymis, jog ten egzistuoja pilietinė visuomenė – bent jau atitinka klasikinę šios idėjos sampratą[12].

Aiškinant socializmo nesėkmę Jungtinėse Valstijose, pateikiama daug veiksnių – nuo ideologinio šio sąjūdžio heterogeniškumo, organizacinės jo įvairovės bei socialinio pagrindo (būtent tarp jo šalininkų nebuvo darbininkų klasės narių) iki Amerikos politinės sistemos (jos pliuralizmas, mobilumas ir lankstumas susidūrus su protestais), jos ekonomikos ir socialinių klasių pobūdžio[13]. Visa tai drauge su tokiais papildomais struktūriniais veiksniais kaip socialinis mobilumas, atviros sienos, imigrantų pastangos prasimušti ir dvipartinė sistema buvo pasitelkti aiškinant, kodėl žlugo amerikietiškas socializmas.

Tačiau pažvelgę iš lyginamosios perspektyvos, tuoj pat įsitikinsime, jog amerikietiškos patirties unikalumą ir išskirtinumą lemia ne vien pagrindinės socialistų partijos savybės ar kokie nors struktūriniai veiksniai. Visame pasaulyje socialistų partijoms ir judėjimams visada buvo būdingi susiskaldymai bei įvairiausios ideologinės nuostatos. Šis sąjūdis kaip visuma kilo iš devynioliktojo amžiaus utopinio mąstymo, ir net paviršutiniškai pažvelgus, pavyzdžiui, į prancūzų, ispanų ar rusų socializmą, iškart atsiskleidžia plati socialinių politinių orientacijų ir organizacinių struktūrų įvairovė. Tad svarbu ne tai, jog toks ideologinis ar organizacinis heterogeniškumas buvo būdingas Jungtinėms Valstijoms, bet tai, kad ten neišsikristalizavo ir nesusiliejo ideologinės nuostatos ir organizacinės struktūros.

Panašiai, palyginti su kitomis visuomenėmis, neturėjusiomis „feodalinio bagažo“, pavyzdžiui, Australija ir Kanada, kur vis dėlto

susiformavo socialistinės partijos, turėjusios tam tikrą politinę galią ir valdžią, išryškėja, jog amerikietiško socializmo nesėkmę lėmė ne tik feodalinio paveldo nebuvimas, bet ir pačios pilietinio tapatumo sąlygos, atsiradusios nesant šio paveldo. (Kanadoje, kaip ir Jungtinėse Valstijose, vyrai rinkimų teisę turėjo dar iki prasidedant masiniam darbininkų klasės sąjūdžiui, tačiau nuo trečiojo dvidešimtojo amžiaus dešimtmečio ten jau egzistavo gyvybingas socialistinis sąjūdis, daręs įtaką parlamentinei politikai.) Ameriką palyginus su Naująja Zelandija, Australija ar net Brazilija, taip pat išryškėja būtinybė iš naujo įvertinti, kokią įtaką socializmo raidai darė „atvira siena“, nes tose visuomenėse, kurios formavosi veikiant sienai ir jos keliamai įtampai, taip pat būta radikalios bei socialistinės politikos[14].

Be to, studijose, tyrinėjančiose, koks svarbus buvo socialinis amerikiečių darbininkų klasės mobilumas siekiant iškilti ir jos „buržuazėjimas“ kaip veiksnys, varžantis socializmo plėtrą, buvo vis labiau pabrėžiama, jog mobilumo suvokimas ar įsisąmoninimas yra *toks pat svarbus* kaip mobilumas savaime formuojant socialines ir politines pažiūras. Stephanas Thernstromas teigia, kad „duomenys apie mobilumą yra prasmingi tik aiškiai apibrėžtų pažiūrų ir lūkesčių dėl klasinės sistemos kontekste“[15]. Čia vėl matome, kokia svarbi ta piliečių „metafizinė lygybė“, kuri buvo esminis dalykas kuriant pilietinės visuomenės sąlygas Amerikoje.

Galų gale, kaip nurodė daugelis mokslininkų, negalima iki galo suprasti, kaip tam tikri Amerikos politinės sistemos bruožai formuoja socialinę raidą, nenagrinėjant šių bruožų sąsajų su platesne amerikietiškų vertybių bei nuostatų sritimi. Puikus pavyzdys yra Amerikos konstitucija. Nors Jungtinės Valstijos, žinoma, ne vienintelė moderni valstybė, turinti konstituciją, tačiau ši konstitucija unikali tuo, kad daugiau nei du šimtus metų ji tebėra pagrindinė amerikietiškų vertybių ir institucijų doktrina ir tuo skiriasi nuo kitų konstitucijų, kurios būna taisomos ir pritaikomos

įvairiems politiniams režimams. Tai kartu su „šventumu“, kuriuo persmelkta Amerikos konstitucija, lėmė ypatingą jos vaidmenį amerikiečių gyvenime.

Tad iš lyginamosios perspektyvos darosi aišku, jog socializmo nesėkmę Jungtinėse Valstijose geriausiai paaiškina ne kokie nors struktūriniai veiksniai ar politiniai suvaržymai *per se,* o svarbiausios amerikietiškos ideologijos sąlygos, tarp jų – platūs pilietiškumo apibrėžimai ir darbininkų klasės kaip nacionalinio kolektyvo narių integracija. Kaip tik amerikonizmo ideologija, Bellaho žodžiais tariant, amerikiečių pilietinė religija, labiau nei kas kita užkirto kelią socializmo raidai šioje šalyje. Šios pilietinės religijos kaip nacionalinio tapatumo, savo esme užkirtusio kelią socialistinei ideologijai, formos unikalumą Leo Sampsonas šitaip apibūdino:

> Nagrinėdami amerikonizmo prasmę, atskleidžiame, kad amerikonizmas amerikiečiui yra ne tradicija ar teritorija, ne tai, kas Prancūzija yra prancūzui ar Anglija – anglui, o doktrina – tai, kas socializmas yra socialistui... labai sušvelnintas, konceptualizuotas, platoniškas beasmenis žavėjimasis saujele pagrindinių sąvokų – demokratija, laisve, galimybėmis, ir prie visų jų amerikietis prisirišęs racionalistiškai, panašiai kaip socialistas laikosi įsikibęs savojo socializmo.[16]

Įsitikinimų visuma, kuria amerikietiška ideologija taip skiriasi nuo kitų nacionalinių valstybių ideologijos, buvo lemiamas veiksnys integruojant darbininkų klasę į pilietinę valstybę kaip piliečius. Tie įsitikinimai buvo grindžiami keliais kertiniais ideologiniais komponentais, kuriuos galima kildinti iš asketiško ar sektantiško protestantiškojo Jungtinių Valstijų pamato. Šie komponentai:

1. Priklausomybės visuomenei ideologinės sąlygos, tai yra principų, kuriais grindžiamos amerikietiškos vertybės bei įsitikinimai, pripažinimas, o ne pirmykščių ar priskiriamųjų kriterijų, pagal kuriuos indivi-

dai įtraukiami į politinę bendruomenę (šiais kriterijais rėmėsi feodalinis *Ständestaadt**), egzistavimas.

2. Individo autonomiškumas ir veiklumas pabrėžiami kaip esminiai socialinio solidarumo principai.
3. Didelis individų atsidavimas ir aktyvus jų dalyvavimas visuomenėje ir jos socialiniame bei politiniame gyvenime – kitaip tariant, tai iš esmės visų nacionalinės bendruomenės narių teisė dalyvauti viešajame gyvenime (čia taip pat matome, kad nebuvo feodalinio paveldo, kai teritorinio, o ne asmeninio atstovavimo tradicijos, nors ir panaikintos per Prancūzijos revoliuciją [1792 metų rugpjūčio 11 dienos įstatymas], toliau išliko kaip įvairaus pobūdžio apribojimai, grindžiami grupių statusu [žemės vertė ar kapitalas], šeimynine padėtimi, suvaržymais, taikomais raštingumo, formalaus išsilavinimo ar valstybės pareigų, gyvenamosios vietos pagrindu ir t. t.)[17].

Pirmiausia šie ideologiniai veiksniai įkvėpė, formavo ir teikė ypatingos svarbos tiems struktūriniams veiksniams, kurie egzistavo ir kitose visuomenėse, bet nesukliudė plėtotis socialistiniams sąjūdžiams.

Aštuonioliktajame ir devynioliktajame amžiais pilietinė visuomenė ėmė reikšti visuotinio pilietiškumo formą pačioje nacionalinėje valstybėje, grindžiamoje, viena vertus, individualizmo principais ir, kita vertus, šių individų dalyvavimu viešajame gyvenime, o šis dalyvavimas savo ruožtu buvo grindžiamas piliečių savitarpiškumu, įkūnytu sutarčių, susitarimų forma, ir moraliniais, ekonominiais, socialiniais ir politiniais ryšiais, saistančiais tuos individus. Šiuo atžvilgiu Jungtinės Valstijos išties atrodytų kaip tik tokia visuomenė, kurioje šie principai buvo labiausiai įgyvendinti. Socialistinio sąjūdžio nesugebėjimas įsišaknyti Amerikoje, ko gero, yra ryškiausias šito reiškinio pavyzdys. Be to, lygiai tokią pat, o gal net didesnę reikšmę turi tai, jog čia matome, kad

* Luominis miestas *(vok.)*.

tebėra svarbūs abu pilietinės visuomenės šaltiniai – Protas (kaip piliečių lygybė) ir individas, – o kartu šių idėjų ištakos asketinio protestantizmo tradicijose kaip patvarūs pilietinės visuomenės idėjos ir praktikos komponentai. Čia labiau nei kur kitur ypatingos protestantiškojo universalumo, grindžiamo individu (o ne kolektyviniu ar organišku žmonių dariniu), sąlygos, tas anksčiau minėtas universalizmas/partikuliarizmas tapo respublikos religijos ir todėl pilietinės valstybės pagrindu. Šioje respublikos religijoje visuotinio pilietiškumo sąlygos buvo grindžiamos individais, išlaisvintais iš bet kokio korporacinio tapatumo ir apibrėžiamais autonomišku jų statusu, *vis-à-vis* su visuomene kaip visuma.

Įdomus šio amerikietiškos politinės kultūros aspekto padarinys, kuris padės iliustruoti jo implikacijas socialinei veiklai, yra tas, kad Jungtinėse Valstijose, kaip teigė Lipsetas, ne politinės partijos, o socialiniai sąjūdžiai buvo pagrindinė socialinių permainų reikalavimų reiškimo ir palaikymo forma, – tai ypatingas amerikietiškas reagavimas į socialines krizes[18]. Šis reiškinys, kuriuo Lipsetas iš dalies aiškina socializmo nesėkmę Jungtinėse Valstijose, turi gelminių implikacijų pilietinės visuomenės ten ir kitur supratimui. Juk šiuolaikinis domėjimasis valdomo masto politika su negriežtai organizuotais ir pusiau formaliais politinio organizavimo būdais, naujomis protesto sąjūdžių formomis, nepriklausomomis nuo veikiančių politinių ir institucinių struktūrų, – visa tai, sąmoningai ar ne, grąžina kaip tik prie amerikietiško protestavimo ir dalyvavimo politiniame procese modelio.

Dabartinė „nostalgija“ pilietinei visuomenei Rytų Europoje, išskyrus nostalgiją partinės politikos smulkmeniškumui ir politikavimui (kitaip tariant, nostalgija tai protesto ir politinės veiklos formai, kuri iš būtinybės egzistavo iki 1989 metų revoliucijų) iš tikrųjų yra noras kopijuoti amerikietišką politinės veiklos formą, kuri visur pateikiama kaip pilietinės visuomenės modelis. Tačiau dažnu atveju grynai amerikietiški šio pilietiškumo modelio as-

pektai būna ignoruojami. Tai klaida. Juk tendencija skleisti dalyvavimą ne per politines partijas, o per socialinius sąjūdžius yra giliai įsišaknijusi kaip tik toje istorinėje raidoje, kuri Ameriką skiria nuo kitų tiek Vakarų, tiek Rytų Europos nacionalinių valstybių. Čia, kaip ir kitose srityse, tarp lemiančių politinės kultūros sąlygų buvo protestantiškojo individualizmo tradicijos, individo autonomijos ir individų „metafizinės lygybės" pabrėžimas bei tai, kad nebuvo hierarchinės, feodalinės, luominės politikos tradicijos. Panašiai pabrėžiamas moralinis šio asmens tapatumo pobūdis ir politinei sričiai priskiriamas (nebūtinai politinėms partijoms ar visai joms nepriskiriamas) sodrus moralinis atspalvis – visi šie politinio bei moralinio kišimosi į pilietinį gyvenimą „religiniai momentai", kuriuos išnagrinėjo Samuelis Huntingtonas, kilę iš šventųjų bendruomenės tradicijų ir puritoniškos reformuotos socialinės tvarkos vizijos[19].

Iš tikrųjų pačiame moraliniame Amerikos politikos turinyje galime rasti ryškių škotų Švietimo pilietinės visuomenės modelio pėdsakų. Šis modelis įkūnijo etinį visuomenės reprezentavimą, moralinį jausmą, siejantį autonomiškus individus. Tiksliau sakant, galima rasti atgarsių tų socialinių sąjūdžių, kuriuos paskatino amerikietiška politika: nuo Garrisono konstitucijos sudeginimo, sąjūdžių už pilietines teises ir prieš Vietnamo karą šiame amžiuje iki dabar populiarių sąjūdžių uždrausti rūkyti viešose vietose, bausti girtus vairuotojus (*MADD*) ar „karo" prieš narkotikus. Visais šiais atvejais (o esminius skirtumus tarp pirmųjų ir antrųjų atvejų aptarsime netrukus) girdėti aukštas moralinis tonas, o kaip tik su juo daugelis ir tapatina pilietinės visuomenės prasmę ir funkcionavimą. Tad vien tai, kad Amerika laikoma pilietinės visuomenės modeliu (o politinių sąjūdžių pavyzdys yra tik konkreti šito iliustracija), kaip ir socializmo nesėkmė čia liudija Jungtinėse Valstijose egzistavus ypatingas pilietiškumo ir dalyvavimo viešajame gyvenime sampratas. Kaip matėme, jos iš esmės buvo ideologinės. Jos

rėmėsi ištikimybe tam tikriems principams bei įsitikinimams, ideologinei *ecumene* (o ne pirmykščių ar priskiriamųjų kriterijų grupei) ir todėl pripažino galimybę suvisuotinti pilietiškumą tokiu mastu, kokiu tai nebuvo daroma kitose moderniose nacionalinėse valstybėse.

Taigi iki šiol mes pilietiškumo idėją apžvelgėme *qua** priklausomybę nacionalinei bendruomenei, kaip sutampančią su pilietine visuomene ar bent jau esančią jos *sine qua non***. Pilietybės ir ją įgyvendinančių institucinių sričių praplėtimas ar suvisuotinimas (juridinių teisių suteikimas individams, o vėliau ir socialinėms grupėms) buvo analizuojamas kaip konkrečios ir praktinės formos, kurias pilietinės visuomenės idėja įgavo devynioliktajame amžiuje. Klausimas, kuo buvo ypatingas socialistinis sąjūdis ir jo ideologija Amerikoje, buvo pateiktas kaip teorinis kontrastas, leidžiantis geriau suprasti, kaip pilietiškumas ir pilietinė visuomenė papildo vienas kitą.

Ankstesnėje analizėje pilietiškumo ir dalyvavimo požymius laikėme palyginti neproblemiškais ir pilietinės visuomenės gyvavimą nagrinėjome aptardami jų įgyvendinimą per konkrečią socialinę praktiką (individo juridinės teisės, rinkimų teisės plėtimas ir t. t.). Toks supaprastintas aiškinimas neapima kitų analitiškai svarbių pilietiškumo įgyvendinimo ir suvisuotinimo aspektų, į kuriuos vis dėlto reikia atsižvelgti, ypač šiais laikais susidomėjus pilietine visuomene tiek Rytų, tiek Vakarų Europos, taip pat ir Šiaurės Atlanto sąjungos bendruomenėse. Aš turiu galvoje tai, kad daugiau kaip prieš keturiasdešimt metų T. H. Marshallas atskyrė politinius, pilietinius ir socialinius pilietiškumo aspektus, kuriuos jis apibrėžė šitaip: „Pilietinis elementas susideda iš teisių, būtinų asmeninei laisvei, – asmens laisvės, žodžio, mąstymo ir tikėjimo laisvės, teisės turėti nuosavybę ir sudaryti galiojančias sutartis, teisės į

* Kaip *(lot.)*.

** Būtina sąlyga *(lot.)*.

teisingumą, [tai yra] teisės ginti bei reikšti visas savo teises lygybės su kitais sąlygomis ir pagal atitinkamą teisinį procesą". Politinis elementas apima „teisę dalyvauti įgyvendinant politinę valdžią kaip ją turinčio darinio nariui arba kaip tokio darinio narių rinkėjui". O socialinis elementas apima „teisę į minimalią ekonominę gerovę ir saugumą, [taip pat] teisę visiškai naudotis socialiniu paveldu ir gyventi kaip civilizuotam žmogui pagal visuomenėje vyraujančius standartus"[20]. Etalonai, kuriais naudojosi Marshallas, nustatydamas pagrindinius pilietiškumo Anglijoje pirmojo ir antrojo aspektų požymius, buvo 1832 metų Reformų įstatymas ir 1918 metų Rinkimų įstatymas. Dvidešimtojo amžiaus viduryje dėl socialinių pilietiškumo aspektų vis dar buvo kovojama. (Anglijoje taip pat socialinės teisės buvo plečiamos pamažu – nuo Darbininkų atlyginimo įstatymo 1906 metais iki Senatvės pensijos įstatymo 1908 metais, Nacionalinio draudimo įstatymo 1911 metais ir Nedarbo draudimo įstatymo 1920 metais. Galime sakyti, jog tik 1946 metų Nacionalinės sveikatos tarnybos įstatymu, kuris buvo pradėtas įgyvendinti 1948 metais, visiškai pripažįstami socialinio pilietiškumo principai, naudojimasis ta bendra materialine kultūra, kuri, pasak Marshallo, yra skiriamasis socialinio pilietiškumo požymis[21].)

Tad pasak Marshallo schemos, pilietybės suvisuotinimas aprėpia ne tik vis labiau plečiamas pilietines bei politines teises, bet ir tam tikrus socialinius siekinius. Pažvelgę į šiuolaikinį vaizdą, tiek Rytuose, tiek Vakaruose matome, jog pilietinės visuomenės – kaip normatyvios sąvokos – prasmė abiejose vietose atspindi šias skirtingas pilietiškumo prasmes. Pilietinė visuomenė, per keturiasdešimt valstybinio socializmo metų neturėjusi nei pilietinių, nei politinių teisių, daugeliui šiandien Rytų ir Vidurio Rytų Europoje yra tiesiog niekad neegzistavęs pilietinio ir politinio pilietiškumo modelis. Reikalavimas grįžti prie pilietinės visuomenės – kur tai nėra dvidešimtojo amžiaus pradžios buržuazinės kultūros (kuriai

būdingas stiprus feodalinis elementas ir darbininkų klasės atskirtis) klestinčiojo modernizmo ar „samizdato" solidarumo nostalgija – tam tikru atžvilgiu yra reikalavimas ne „grįžti", o visiškai įgyvendinti visuotinius pilietinio ir politinio pilietiškumo principus, kurie susiformavo Vakarų Europoje ir anksčiau Jungtinėse Valstijose, bet kurie iš tikrųjų niekad negaliojo į rytus nuo Elbės. Visose šiose šalyse – iš dalies išimtis būtų tik Čekoslovakija – liberalioji individualistinė tradicija, grindžiama visuotinio pilietiškumo principais, buvo nepaprastai silpna ir niekada nebuvo įtvirtinta.

Vakarų Europoje ir Jungtinėse Valstijose pilietinės visuomenės reikalavimą lemia visiškai kitokios aplinkybės ir problemos. Čia pilietinio ir politinio pilietiškumo principai nuo dvidešimtojo amžiaus pirmųjų dešimtmečių laikomi savaime suprantamais. Tačiau socialinio pilietiškumo ir dalyvavimo pagrindiniai elementai yra šiuolaikinio „tikrai" pilietinės visuomenės reikalavimo ištakos – akivaizdžiausias šio reikalavimo pavyzdys yra nūdienos rūpinimasis socialinėmis garantijomis[22]. Viešosios sveikatos tarnybos yra puikus pavyzdys, kad labai skirtingai suprantama pilietinė visuomenė Rytuose ir Vakaruose. Jungtinėse Valstijose, kaip ir Britanijoje, valstybinės sveikatos apsaugos sistemos finansavimas tebėra ideologinių ginčų ir nesutarimų objektas tarp viso politinio spektro atstovų. Jungtinėse Valstijose, kur daugiau nei 30 milijonų žmonių neturi jokio sveikatos draudimo, diskusijos dėl asmeninių teisių į sveikatos apsaugos paslaugas paliečia liberaliųjų individualistinių vertybių esmę ir valstybės, kaip būtiniausių individo gyvenimo visuomenėje aspektų garanto, vaidmenį. Anglijoje diskusijos dėl privatizacijos – privačių lovų ir privačių ligoninių – rodo panašų, tik daugiau anglišką rūpinimąsi statuso ir privilegijų simboliais[23]. (Naujesni nesutarimai dėl rinkos principų taikymo ir Nacionalinės sveikatos tarnybos organizacijai padarė šias diskusijas kur kas principingesnes – jos apima pamatinius individualios ir socialinės atsakomybės apibrėžimus – pačias pilietinės

visuomenės sąlygas ir apibrėžimus.) Tačiau Rytų ir Vidurio Rytų Europoje šiuo metu padėtis yra visai kitokia. Čia medicinos paslaugos, nors nemokamos visiems piliečiams, taip pat yra itin nepatenkinamos, labai trūksta vaistų ir elementariausios įrangos. Be to, pradėjus privatizuoti ekonomiką, neįvertinami jos padariniai sveikatos apsaugos sistemai. „Diskurse" apie pilietinę visuomenę socialinių garantijų problemai mažai teskiriama vietos, o sveikatos apsaugos problema (tai tik vienas pavyzdys) yra atsieta nuo principingo ideologinio rūpinimosi pilietine visuomene, jos atkūrimu ar veikiau jos sukūrimu[24].

Dabartiniai pilietinės visuomenės sampratos skirtumai Rytų ir Vakarų kontekstuose kyla iš esminių skirtumų, kurie buvo būdingi liberaliosios individualistinės ir socialistinės tradicijos skirtingiems požiūriams į prieštaringus modernios visuomenės reikalavimus – kitaip tariant, į prieštaringus privataus ir viešojo socialinio gyvenimo aspektų keliamus reikalavimus. Visą devynioliktąjį amžių ir dar dvidešimtajame ši įtampa tarp privačių ir viešų, asmeninių ir socialinių reikalavimų ir siekinių buvo suvokiama kaip ideologinė įtampa tarp laisvės ir lygybės. Visiškas individo laisvės principų įgyvendinimas (pavyzdžiui, visiška *laissez-faire** rinkos ekonomika) dėl nevienodos žmonių socialinės padėties, gabumų, turimų išteklių ir t. t. neleistų pasiekti socialinės lygybės. Kita vertus, bet kokia socialinės lygybės garantija neišvengiamai reikštų begalę individų veiklos (rinkoje) suvaržymų, kad būtų užtikrintas visiškai lygus socialinės gerovės bei išteklių paskirstymas.

Žinoma, pasak liberaliosios-individualistinės tradicijos, lygybė esanti galimybių lygybė, o ne sąlygų lygybė, ir formalūs lygybės prieš įstatymą mechanizmai laidavo kaip tik tas pilietines ir politines teises, kurios sudaro du Marshallo pilietiškumo apibrėžimo komponentus. Faktiškai devynioliktajam amžiui buvo bū-

* Leisti veikti, netrukdyti *(pranc.)*.

dinga „griežta" šios politinės ir formalios, teisinės lygybės apibrėžimo samprata ir ji neapėmė to, ką mes dabar vadintume teisiškai įtvirtintomis socialinėmis garantijomis. Pavyzdžiui, Anglijoje pagal 1834 metų Varguomenės įstatymą buvo suteikta minimali socialinė parama ir saugumas tik tiems, kurie iš tikrųjų buvo išsižadėję pilietybės teisių. Ir tai buvo didelis kontrastas vadinamajai 1795 metų Speenhamlando paramos vargšams sistemai, kuri stengėsi išlaikyti šeimos, kaimo ir parapijos vientisumą kaip solidarumo ir savitarpiškos paramos bei gerovės centrus[25]. 1834 metų Varguomenės įstatymas, priešingai, nutraukė savitarpiškumo saitus, nes vargšus traktavo kaip individus, praradusius ar pamynusius savo bendruomeninius ryšius. Marshallas teigia:

> Varguomenės įstatymas vargšų reikalavimus laikė ne sudėtine piliečių teisių dalimi, o jų alternatyva – reikalavimais, kuriuos galima patenkinti tik tada, kai jų reiškėjai nustoja būti piliečiais tikrąja šio žodžio prasme. Mat vargšai, apgyvendinti prieglaudoje, faktiškai netenka pilietinės asmeninės laisvės teisės ir netenka visų politinių teisių, kurias galėtų turėti pagal įstatymą.[26]

Atkreipkite dėmesį į datą. Dveji metai po Reformų įstatymo, praplečiančio (nors minimaliai) rinkimų teisę. Čia matyti, kad politinio pilietiškumo, grindžiamo politine ir teisine lygybe, reikalavimai buvo suvokiami tik kaip socialinių savitarpiškumo (ir simpatijos) aspektų ir ne tokios formalios, bendresnės ir abstrakčios socialinio solidarumo sąvokos priešprieša.

Panašiai pirmieji Gamyklų įstatymai buvo skirti apginti socialinę moterų ir vaikų padėtį – ir vėl ginami tie bendruomenės nariai, kurie neturėjo rinkimų teisės ir pilietinių teisių. Čia socialinės garantijos taip pat buvo suprantamos kaip prieštaraujančios individualaus piliečio autonomijai ir jo (visą šimtmetį daugiausia „jo") teisei rinkoje sudarinėti sutartis su kitais teisiškai apibrėžtais piliečiais. Todėl Anglijoje ir Prancūzijoje (Loi de Chappelier)

darbininkų organizacijų suvaržymai buvo grindžiami ir legitimuojami remiantis individo autonomijos principu.

Taigi vadovaujantis liberaliąja individualistine tradicija, pilietiškumo principai buvo plečiami tik labai pamažu, kad suteiktų jei ne lygybės, tai bent tam tikros formos socialinių garantijų, į kurias imta žiūrėti kaip į neatskiriamą pilietiškumo dalį, o ne kaip į jo alternatyvą. Šių laikų Vakarų visuomenėse dauguma kovų (nors anaiptol ne visos) dėl sveikatos apsaugos, geresnio viešojo švietimo, dėl rasės ir lyčių lygybės susijusios su įvairiomis socialinių garantijų formomis. Dažnai polemiškai postuluojami didesnės socialinės lygybės reikalavimai anksčiau minėtose srityse grįžimo į pilietinę visuomenę požiūriu atspindi tam tikros gyventojų dalies norą, kad dvidešimtojo amžiaus pabaigoje pilietiškumo sąlygos aprėptų vis platesnes socialinių garantijų sritis.

Šių dienų Amerikoje į šitaip postuluojamus skirtingus konservatorių ir liberalų požiūrius tokiais klausimais kaip pozityvi diskriminacija, valstybinė sveikatos apsaugos politika ar federalinės išlaidos skurdo mažinimo programoms, galima žiūrėti kaip į atspindžius giliai įsišaknijusių (gal dažnai nesuformuluotų) filosofinių nesutarimų dėl pilietiškumo prasmių ir to, kaip rasti aukso vidurį tarp prieštaringų laisvės ir lygybės reikalavimų. Probėgšmais galime tik pažymėti, jog Amerikos patirtis unikali todėl, kad šie nesutarimai buvo ir toliau pateikiami kaip nesutarimai dėl konkrečių socialinių programų masto, o ne dėl skirtingų „metafizinių pasaulių“. Todėl kova šiais įvairiais klausimais apskritai vyksta pasitelkianti institucines ir teisines politinių partijų, atstovaujamosios valdžios ir, žinoma, teismų priemones. Europos, taip pat ir Vakarų Europos, šalyse šie skirtumai, ypač devynioliktajame amžiuje, buvo suvokiami kaip įkūnijantys skirtingas ir prieštaringas gėrio, vadinasi, ir skirtingas pačios visuomenės esmės vizijas. Ir tai savaime skatino konfliktą, kuris smurtu ir įniršiu prasiveržDavo esamais ir žinomais dalyvaujamosios veiklos būdais (pavyz-

džiui, visuotinių streikų ir sindikalistinės ar revoliucinės veiklos formomis). Tačiau socialinio pilietiškumo principai – šių dienų teisiškai įtvirtintos garantijos – vienokia ar kitokia forma ir įvairiais būdais įvairiose visuomenėse (pavyzdžiui, Vokietijoje, Austrijoje ir Švedijoje dažnai po Pirmojo pasaulinio karo) tapo pripažintais mūsų pilietiškumo sampratos aspektais. Ši platesnė samprata, ką reiškia būti piliečiu nūdienos nacionalinėje valstybėje, prideda dar vieną matmenį pačiai visuotinio pilietiškumo idėjai, pagrįstai pilietine arba formalia legalia racionalia lygybe, kuri pati reikalinga tolesnės analizės.

III

Kartu su šita platesne pilietiškumo samprata, kuri apėmė ne vien asmeninių teisių, bet ir bendrojo solidarumo elementą, politinėje ir socialinėje filosofijoje vėl iškilo problemos, kurios rūpėjo aštuonioliktojo amžiaus škotų moralistams. Vėl iškilo klasikinė problema, kaip suderinti abstrakčios individo teisės reikalavimus su siekiais turėti socialines teisiškai įtvirtintas garantijas bei tarpusavio gerovę. Daugeliu atžvilgių ši problema nuo devynioliktojo amžiaus pabaigos iki šių dienų yra svarbiausia socialinės ir politinės minties problema – ji apibrėžia ir formuoja šiuolaikines diskusijas dėl pilietinės visuomenės. Mat, turint omenyje vyraujančius individo ir visuomenės gyvenimo moderniajame pasaulyje apibrėžimus, jau dabar turėtų būti aišku, kad pilietinės visuomenės idėja išlieka arba žlunga priklausomai nuo to, ar šie dalykai sutaikomi ar net yra teorinių galimybių juos šitaip sutaikyti.

Ankstesniuose skyriuose sužinojome, kaip protestantiškosios Reformacijos paveldas iš esmės pakeitė kultūrinių Vakarų krikščionybės orientacijų universalizmo ir partikuliarizmo apibrėžimus. Jau ne konkretus individas (ar korporacinis darinys), reprezen-

tuojantis visuotines krikščioniškosios *ecumene* vertybes, o tam tikru atžvilgiu pats individas inkorporavo (pirmiausia interiorizuodamas malonės, o paskui moralės priesakus) etinę universalios visumos vertę. Tam tikru atžvilgiu kiekvienas individas pradėtas laikyti universaliu ir todėl apdovanotu šventumu bei verte, kurie sudaro liberaliosios tradicijos šerdį (čia prisiminkite mūsų anksčiau aptartą septynioliktojo ir aštuonioliktojo amžiaus Ameriką).

Tačiau šitokia individo samprata reiškė individualios tapatybės susidvejinimą, kuris jau buvo minimas Shaftesbury'o ir Fergusono veikaluose. Kitaip tariant, buvo suvoktos dvejopos – motyvuojamos intereso ir altruistinės – individo veiklos paskatos (altruistinės kyla iš sąžinėje internalizuoto visuotinės moralės aspekto). Konkrečių privačių bei visada interesų motyvuojamų ir universalių, socialinių, tad pagal prasmę altruistinių individo veiklos paskatų skirtis tapo moderniosios sąmonės užuomazga. Ji buvo reiškiama daugybe įvairiausių formų įvairių rašytojų ir mąstytojų veikaluose, manytume, kad, pavyzdžiui, Freudo pateiktas asmenybės dalijimas į *superego, ego* ir *id* yra viena iš svarbių šios temos variacijų.

Su mus dominančiu klausimu – pastangomis atgaivinti pilietinės visuomenės idėją – artimiau susiję Emile'io Durkheimo veikalai apie *Homo Duplex** ir įvairias individualizmo prasmes. Kaip gerai žinoma, Durkheimo nuomone, žmogaus sąmonei būdingas susiskaidymas ir konfliktas tarp utilitarinių jo *aš* poreikių ir šventų ar moralinių visuomenės reikalavimų. Pasak Durkheimo, žmogaus gyvenimui būdingas dualizmas yra internalizuotas dvilypumas, kylantis iš jo *aš* poreikių ir jam keliamų visuomenės reikalavimų konflikto. Šios „dvi sąmonės klasės ar būsenos, kurių viena „grynai individuali", o antra „ne kas kita kaip visuomenės pratęsimas", yra nuolatinės įtampos asmeniniame gyvenime šaltinis[27]. Primenantis škotų Švietimo mąstytojus Durkheimo individualiz-

* Dvilypis žmogus *(lot.)*.

mas neturi būti apibrėžiamas kaip Spencerio ir ekonomistų „utilitarinis egoizmas“ ar tas utilitarinis individualizmas, kuris aukštino asmeninę gerovę ir privatų interesą[28]. Tiesą sakant, Durkheimas prieštaravo tai devynioliktojo amžiaus individualizmo formai, kuri, nors ir išsirutuliojusi iš škotų Švietimo pilietinės visuomenės tradicijos, vis dėlto atmetė socialinį individualios asmenybės komponentą, kurį labai akcentavo ši tradicija[29]. O kaip įsitikinome nagrinėdami pilietiškumą, kaip tik individualaus piliečio autonomija buvo pabrėžiama visą devynioliktąjį amžių solidarumo tarp piliečių sąskaita. Devynioliktojo amžiaus viduryje pilietiškumui priskiriamos savybės buvo ne tiek moralinės (t. y. visuotinės) individualios asmenybės savybės, kiek abstrakčių piliečių, sudarančių tarp savęs abipusiai naudingas (buvo manoma jas esant tokias) sutartis, savybės.

Durkheimo išdėstyta utilitarinės tradicijos kritika padeda atskleisti pamatinį devynioliktojo amžiaus liberaliosios tradicijos prieštaravimą. Juk jeigu individas suvokiamas kaip šventas ir neliečiamas bei autonomiškas – savaime visuotinė vertybė, – kokios galimos solidarumo tarp tokių individų sąlygos? Jeigu visi yra autonomiški juridiniai, moraliniai ir ekonominiai veikėjai, kas saisto visuomenę be tų tarpusavio savanaudiškų išskaičiavimų, kuriuos atskleidė Davidas Hume'as ir Adamas Smithas? Devynioliktojo amžiaus viduryje šios problemos nebuvo, paties Durkheimo žodžiais tariant, tik „svetainių teorijų ar filosofinių vaizdinių“ objektas: jos buvo pagrindinė visų diskusijų apie pilietiškumą tema, diskusijų, kurias Durkheimas, gyvendamas Prancūzijos Trečiosios respublikos socialinių konfliktų sūkuryje, puikiai išmanė ir, prasidėjus Dreyfuso bylai, pats aktyviai juose dalyvavo[30].

Visos teorinės Durkheimo pastangos (o iš tiesų moderniosios sociologijos pagrindimas ikisutartinio socialinės tvarkos pagrindo idėja) buvo mėginimas iš moraliai autonomiškų individų idėjos sukurti teorinę savitarpio solidarumo – pilietinės visuomenės –

sistemą. Prisiminkime, kad ikisutartinės būklės idėja reiškia tai, jog egzistuoja susitarimo sąlygos ir taisyklės, kurios ankstesnės už visas sutartis ir nuo jų nepriklauso. Pavyzdžiui, tokias taisykles, kaip draudimas parsiduoti į vergiją, Durkheimas laikė socialiniu faktu; galiausiai jos priklausė nuo moralinių prioritetų, kurie apibrėžė pasitikėjimo bei savitarpiškumo pagrindą visuomenėje, o vėliau Durkheimo buvo pavadinti *conscience collective*[31].

Solidarumo arba tarpusavio pasitikėjimo kaip egzistuojančių (analitiškai) iki sutarties ir kaip bet kokios sutarties pagrindo postulavimas iš tikrųjų buvo Durkheimo atsakas į devynioliktojo amžiaus utilitarinę ir kontraktinę teoriją. Durkheimo nuomone, šis „ikisutartinis" pasitikėjimas buvo pagrįstas vyraujančiomis socialinio solidarumo sąlygomis, o šis solidarumas moderniojoje, organiškoje (*Gesellschaftlich**) visuomenėje buvo pagrįstas etiniu individualios asmenybės vertinimu[32]. Tačiau šis „individualios asmenybės kultas" buvo ne Spencerio ir utilitaristų teorijos individualizmas, bet tokia individo vizija, kuri Durkheimo darbuose turėjo daug bendra su aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės vizija, kitaip tariant, su tokia individo vizija, pasak kurios, socialumas glūdi asmenybėje, visuotinybė įkūnyta konkretybėje, o moralinės veiklos šaltiniai kyla iš kiekvieno visuomenės nario individualaus šventumo pripažinimo.

> Kadangi kiekvienas iš mūsų įkūnija kažką žmogiško, kiekvienoje individualioje sąmonėje glūdi kažkas dieviško ir todėl tampa šventa ir nepažeidžiama kitiems. Tuo pagrįstas visas individualizmas; ir todėl jis tampa būtina doktrina.[33]

Tai citata iš jo esė „Individualizmas ir intelektualai", parašytos po Dreyfuso bylos, į kurią Durkheimas su savo studentais buvo smarkiai įsitraukęs. Durkheimo manymu, visuomenę įsitraukti į šį rei-

* Visuomeninis *(vok.)*.

kalą paskatino „moralinis rimtumas“, nes ši byla kėlė grėsmę pačiam proto ir individo teisių visuotinumui, kuriuo, pasak jo, buvo grindžiamos moderniosios socialinio solidarumo sąlygos[34].

Durkheimas per Kantą grįžta prie Proto principų, kuriuos įkūnijo škotų švietėjų aiškinimas apie pilietinę visuomenę, mat čia „vieninteliai moralūs veiklos būdai yra tie, kuriuos galima taikyti visiems žmonėms be išimties; kitaip tariant, tie, kuriuos implikavo bendroji sąvoka „žmogus“[35]. Remdamasis autonomišku Protu kaip reguliuojančiu moralinį elgesį (suvokiant visuotines moralines kiekvieno individo savybes), Durkheimas faktiškai pabrėžia savo skolą aštuonioliktojo amžiaus filosofiniam liberalizmui, kurio padedamas jis pasmerkia devynioliktojo amžiaus utilitarizmą.

Durkheimo formuluotes apie ikisutartinį socialinės tvarkos pamatą ir *conscience collective* galima suprasti kaip pastangas devynioliktojo amžiaus pabaigoje grįžti prie aštuonioliktojo amžiaus formuluočių apie natūralią simpatiją ir moralinį jausmą kaip socialinės tvarkos šerdį arba – pasak ankstesnės formuluotės – kaip pilietinės visuomenės šerdį. Durkheimas bando „išgelbėti“ socialinį individualaus tapatumo komponentą, kuris, nors ir buvo aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės idėjoje, išnyko devynioliktojo amžiaus utilitaristinėje teorijoje. Šiame kontekste nestebina, kad, atviriau reikšdamas savo politines pažiūras, Durkheimas propaguoja tarpinius darinius – darbines ir profesines grupes, esančias tarp individo ir valstybės. Kaip tik tokio tipo korporacines grupes, kaip priešiškas individo autonomijos principui, Loi de Chappelier stengėsi paskelbti esant už įstatymo ribų, bet Durkheimas jas laikė vieninteliu socialinio solidarumo tarp kitais atžvilgiais atomizuotų individų garantu[36]. Durkheimo įsitikinimu, visuomenėje, valdomoje individualistinės etikos, moralinis autoritetas gali egzistuoti tik šiose moderniose „gildijos“ pobūdžio organizacijose. Juk šios grupės, „kaip ir visos grupės, susidariusios iš individų, kuriuos sieja interesai, idėjos ir jausmai, gali būti

moraline jėga jas sudarančių narių atžvilgiu"[37]. Čia taip pat girdime Hegelio pilietinės visuomenės kaip srities, esančios tarp šeimos ir valstybės, apibrėžimo atgarsių, o svarbus skirtumas tas, kad, kaip matėme, Hegelis ją laikė etine tik *in status nascendi,* o Durkheimui ji buvo vienintelis organizacinis principas, galintis laiduoti etinį, socialinį gyvenimą.

Nebūtų galima sakyti, kad Durkheimas nepritarė Hegelio teigiamam valstybės vertinimui. Durkheimas valstybę laikė esant moralinės asmenybės garantu. „Tik valstybė gelbsti individą nuo visuomenės, anaiptol jo netironizuodama"[38]. Sekdamas Hegeliu, Durkheimas pritaria „prielaidai, kad žmogus gimdamas *ipso facto* neįgyja teisių, kad jos neglūdi daiktų prigimtyje", ir sutinka, kad tik valstybė gali tas teises laiduoti, skelbti ir garantuoti"[39]. Pasak Durkheimo, valstybė „turi dalyvauti ir būti juntama visose socialinio gyvenimo srityse ...Ji netgi turi prasiskverbti į visas tas antrines šeimos, prekybos ir profesinių bendrijų, Bažnyčios, regioninių sričių ir t. t. grupes... kurios linkusios... absorbuoti savo narių asmenybes"[40]. Kaip Durkheimas aiškina, antrinės grupės, tarpinės pilietinės visuomenės grupės, yra vietos, per kurias moralinis valstybės, kaip individų teisių garanto, autoritetas prasiskverbia į gyvenimą. Be šių grupių moralinis valstybės autoritetas būtų pernelyg nutolęs nuo asmeninių gyvenimų, kad vaidintų tą universalizuojantį vaidmenį (saugant individo teises), kurį Durkheimas jam priskyrė. (Žinoma, čia matome, kuo labiausiai skiriasi Durkheimas ir Hegelis. Galų gale Durkheimui rūpėjo ne absoliučiosios dvasios realizavimas [valstybėje], bet tai, kaip išsaugoti socialinį solidarumą individų visuomenėje[41].)

Nenuostabu, kad šis principas paskatino Durkheimą propaguoti tam tikro tipo socializmą, kai visuotiniai, moraliniai socialinės vizijos aspektai iškeliami aukščiau klasinių, tai yra konkrečių, aspektų ir jiems priešinami[42]. Durkheimui socializmas ir kartu socialinis klausimas „yra ne pinigų ar galios klausimas, o

moralinių veikėjų klausimas. Lemia ne mūsų ekonomikos būklė, bet mūsų moralės būklė“[43]. Jam ir socializmas, ir komunizmas buvo moraliniai klausimai – jie abu „baiminasi to, ką būtų galima pavadinti „ekonominiu partikuliarizmu“, ir abiem rūpi pavojai, kuriuos privatūs interesai gali kelti bendrajam interesui“[44]. Dėl šios priežasties jis juos ir rėmė (nors netiesiogiai). Durkheimo parama tam tikrai socializmo atmainai iš esmės buvo panaši į jo tarpinių grupių visuomenėje propagavimą. Ir viena, ir antra buvo grindžiama jo įsitikinimu, kad nežabotam individualizmui turi tarpininkauti socialinio gyvenimo savitarpiškumo, paremto protavimu, įsisąmoninimas. Abu požiūriai radosi ieškant konkrečių socialinės organizacijos mechanizmų, kurie „privatų interesą pajungtų socialiniams tikslams“[45]. Pasak Durkheimo, socializmas buvo mėginimas šitai įgyvendinti ekonomikos srityje ir faktiškai „per mokslą atrasti moralinius varžtus, kurie galėtų reguliuoti ekonominį gyvenimą ir per tai valdytų savanaudiškumą ir šitaip patenkintų poreikius“[46].

Durkheimas, o paskui jį ir beveik visa dvidešimtojo amžiaus sociologija šitaip mėgino išspręsti neišsprendžiamą modernaus individualizmo problemą (kad praktiškai ją sprendžiant, dažnai nesuvokiami tikrieji šios problemos mastai – kitas klausimas). Jie stengėsi teoriškai pagrįsti visuomenės, susidedančios iš „ekonomiškai nepriklausomų visumų“, solidarumą ir savitarpiškumą[47]. Durkheimas nuolat pabrėždavo, kad individai visuomenėje nėra visumos, nėra nepriklausomi, nėra iš tikrųjų ir visiškai autonomiški[48]. Anot Durkheimo, „asmuo yra fizinės ir socialinės aplinkos dalis; jis susijęs su ja ir jo autonomiškumas gali būti tik reliatyvus“[49]. Pabrėždamas socialinį individualaus gyvenimo aspektą, Durkheimas tuo pat metu prisimena škotų švietėjų mintis apie moralinius jausmus ir stengiasi šiai sąvokai suteikti naują „mokslinę“ formą remdamasis sąmonės epistemologija, kildinama iš Kanto visuotinio Proto ir racionalios moralės idėjų, kai, kaip jis nuro-

dė savo 1902 metų Bordeaux paskaitose, „proto taikymas moralei tampa dorybės sąlyga“[50].

Durkheimui jo raštuose labiau rūpėjo socialinės formalios teisinės pilietiškumo lygybės implikacijos nei protas *per se.* Šiaip ar taip, Durkheimas domėjosi, kas saisto moderniąją visuomenę. Kas, klausė jis, yra socialinio solidarumo šaltinis pasaulyje, kuriame didėja socialinis darbo pasidalijimas ir kurio skiriamasis bruožas yra individualistinė etika? Skverbdamasis prie atsakymo į šį klausimą, Durkheimas atsisakė teorinės paradigmos, kurią jis plėtojo savo veikaluose *Apie darbo pasidalijimą visuomenėje* (1893) ir *Elementariosios religinio gyvenimo formos* (1912), ir postulavo kolektyvinių reprezentacijų sąvoką ne kaip bendrą idėjų subjektyvumą, o kaip bendrą normatyvinę orientaciją į socialinio gyvenimo reiškinius[51]. Šiuo žingsniu buvo padėti pamatai moderniajai sociologijos disciplinai, o moralės prigimtis apibrėžta sociologiškai kaip sritis, kurioje modernybės prielaidos (pagrindinės prielaidos) buvo susietos su sociologinėmis prielaidomis, tai yra su individualaus *ego* visuotinumu, grindžiamu kategorine, apriorine žinojimo struktūra[52].

Tačiau mus labiau domina Durkheimo pasiūlytas naujas individualizmo apibrėžimas negu loginis jo *conscience collective* idėjos nuoseklumas. Mat jis pateikia teorinį ekvivalentą to pilietiškumo suvisuotinimo, kurį mes pažymėjome anksčiau, nagrinėdami pilietines politines ir socialines teises. Pilietinių bei politinių piliečių teisių papildymas socialinėmis teisėmis reiškia ne tik didesnį pilietiškumo praplėtimą ir suvisuotinimą, bet ir sušvelninimą to kraštutinio individualizmo, kuris buvo būdingas devynioliktojo amžiaus liberaliajai individualistinei politinei teorijai. Vadinasi, įsisąmoninama ir pripažįstama tai, ką Durkheimas pavadintų piliečių visuotiniu solidarumu, kuris palaiko jų kaip tik individualų ir ypatingą gyvenimą.

Apskritai socialinio pilietiškumo principas nėra tik dar vie-

nas pilietiškumo matmuo, o naujas matmuo – pripažįstama savitarpiškumą esant visuomenės šerdimi. Durkheimo nuomone, šis savitarpiškumas naujaisiais laikai buvo neatskiriama paties individualizmo apibrėžimo dalis, o ne jo pataisa. Šiuo požiūriu jis visai nenutolo nuo aštuonioliktojo amžiaus škotų moralistų. Išties matome, kad Durkheimas pratęsė ne tik škotų Švietimo tradiciją, bet ir tą puritonų malonės interiorizavimo sąmonėje sampratą, kurią nagrinėjome ankstesniame skyriuje ir kuriai, kaip pažymėjo jo sūnėnas Marcelis Maussas, Durkheimas daug kuo skolingas.

Durkheimo, kaip ir septynioliktojo amžiaus pabaigoje į arminizmą linkusių protestantų nuomone, sąžinės (socialumo) ir prigimties (individualumo) reikalavimai susitinka individualioje sąmonėje. Durkheimo teigimu, individas yra „moralės kriterijus“ ir dalyvauja „transcendentalinėje didybėje“ kaip tik todėl, kad jis įkūnija moralinio veikėjo plotmę[53]. Pasak šios tradicijos, telkianti etikos galia egzistuoja individualios sąmonės plotmėje. Čia svarbu ne tai, kad Durkheimas etiškumą priskiria individui, – to jis nedaro, bet tai, kad etiškumo ar moralumo ištakos yra visuomenėje (tai žino kiekvienas sociologijos pirmakursis). Veikiau toji plotmė, kur etiškumas yra tvirtas, kur jo priesakai kovoja už pirmumą, kur varžosi ir susiduria su alternatyviais reikalavimais ir suvaržymais, yra individuali sąmonė. Individas yra moralės centras, nes moralės socialinės ištakos glūdi individe[54]. Tad pagal Durkheimo argumentų logiką, konkretybė (privatumas ir individualumas) įkūnija visuotinybę (viešumą ir socialumą).

Durkheimas, kaip ir aštuonioliktojo amžiaus filosofai, priėštaringus (socialinės) moralės ir (asmeninio) suinteresuotumo poreikius – suvokiamus *Homo Duplex* požiūriu – laikė asmeninės sąžinės sritimi. Pasak tokios sampratos, socialinę tvarką sudarantys santykiai ir konfliktai yra suvokiami tik metaistoriškai, o tai

leidžia daryti sprendimus tik individualiu lygiu. Visuomenė (jos pagrindinės vertybės ir prasmės) reprezentuojama per universalius subjektus (individus), kuriuos sukuria protavimas. Paties Durkheimo žodžiais tariant, „Racionalizmas nesiplėtoja nesiplėtojant individualizmui“[55]. Nors moraliniai faktai ir kolektyvinės reprezentacijos egzistuoja *sui generis**, jų realizavimo ir reprezentavimo arena yra individas[56]. Tad Durkheimo nuomone, nors visuomenė yra „visos moralinės veiklos tikslas“, kuris ir „transcenduoja individą“ ir „yra jam imanentiškas“, šios veiklos laukas ir jos reprezentavimo arena yra individo sąmonė[57]. (Šiame kontekste svarbu atminti, jog prancūzų kalboje nėra skirtumo tarp „sąžinės“ ir „sąmonės.“ Tad Durkheimui pati sąmonės veikla, t. y. protas, reiškė ir sąžinės realizavimą.)

Durkheimo vizija tapo neatskiriama mūsų šiuolaikinio pasaulio dalimi tiek tarp sociologų, tiek ir tarp daugumos gyventojų moderniose demokratiškose nacionalinėse valstybėse. Kaip matėme, sociologinės jos implikacijos išsiskleidė per besiplėtojančias pilietiškumo formas, kurios, be grynai abstrakčios teisinės pilietiškumo lygybės, apima ir „socialinį“ komponentą. Tačiau vis dėlto mes vis dar jaučiame solidarumo, savitarpiškumo ir pasitikėjimo stoką mūsų ligoninėse, mokyklose ir darbo vietose. Viešajai pilietiškumo erdvei – nepaisant Fergusono, Kanto ir Durkheimo – vis dar atrodo būdingos abstrakčios teisinės formulės, o ne moraliniai jausmai. Štai kodėl raginama grįžti prie pilietinės visuomenės. Tačiau vien nuolatinis šių problemų buvimas rodo, jog turimi sprendimai – kaip ir praktika – tarp jų ir Durkheimo siūlyti sprendimai, buvo nepatenkinami ir mes turime pabandyti įvertinti, kodėl taip yra.

* Savo rūšies *(lot.)*.

IV

Apskritai kalbant, nuolatinė problema, kaip suformuluoti pilietiškumo modelį, kuris būtų „pilietinis" platesniąja šio žodžio prasme, kuris aprėptų tarp piliečių egzistuojančius solidarumo ryšius, o ne tik politinę ir teisinę jų autonomiją, glūdi paties pilietiškumo logikoje. Patys Proto principai, kuriais remiasi mūsų pilietiškumo idėja, tuo pat metu pakerta tokį emocinį solidarumą, kokį įsivaizdavo Fergusonas, Kantas ir Durkheimas. Ši problema, kurią pirmasis griežčiausiai suformulavo Hume's, kaip mėginome įrodyti, niekad iš tikrųjų nebuvo išspręsta. Todėl vertėtų apžvelgti šito priežastis, šįkart daugiau iš sociologinės perspektyvos.

Kaip matėme, naujausiais laikais sąvokos „protas" ir „teisinė piliečių lygybė" buvo laikomos jei ne sinonimiškomis, tai bent jau viena kitą papildančiomis. Tokia proto samprata, kokia buvo įtvirtinta valstybėje ir išreikšta piliečių lygybės principu, nuo Prancūzijos revoliucijos laikų egzistavo kaip (filosofiškai) pripažinta aksioma. Būtent šiuo pagrindu Immanuelis Kantas sveikino Prancūzijos revoliuciją ir niekad, netgi teroro metais, nesiliovė ją palaikęs. Istorinė šios idėjos jėga įkvėpė Hegelį parašyti ar užbaigti *Dvasios fenomenologiją* (1807), taip sakant, „proto jėgoms" beldžiantis į Jenos vartus. O troškimas ištirti šio ryšio logiką palikus nuošaly jo abstraktų neistoriškumą paskatino jaunąjį Marxą imtis aiškinimosi pačiam sau darbo *Vokiečių ideologijoje* (1844–1845). Galiausiai amžiaus pabaigoje suvokimas, kad egzistuoja būtinas ryšys tarp proto, kaip neturinčio konkrečių kriterijų sprendimui ir veiksmui, ir modernaus gyvenimo pobūdžio, paskatino Maxą Weberį pavartoti *entzauberte** pasaulio geležinio narvo įvaizdį. Galbūt iš Weberio veikalų galime visiškai suprasti, koks neišsprendžiamas prieštaravimas sudaro šiuolaikinio pasaulio pa-

* Atkerėtas *(vok.)*.

grindą. Weberis geriau nei daugelis kitų suvokė glaudų ryšį tarp (1) Proto principu pagrįstos pilietiškumo idėjos, (2) socialinių šios idėjos padarinių, turint omeny bet kokią socialinio gyvenimo etinę raišką, ir (3) abiejų šių idėjų ištakų religinėse asketinio protestantizmo doktrinose. Todėl grįždami prie perspektyvų, kurias Weberis kompetentingai nubrėžė kalbėdamas apie racionalumo padarinius, manau, galime geriau suprasti šiuolaikines pilietiškumo, pilietinės visuomenės formas ir nuolat iškylančias viešosios ir privačios sričių integravimo problemas.

Visas tas prigimtines ir akivaizdžias teises, kuriomis grindžiama moderniojo pasaulio tvarka, Weberis kildino tiek iš asketinio protestantizmo, tiek iš deistinio proto. Jo žodžiais tariant:

> ... pastovi sekta sudaro sąlygas rastis neatimamai asmeninei valdinių teisei priešintis bet kokiai valdžiai – politinei, hierokratinei ar patriarchalinei. Tokia sąžinės laisvė yra galbūt seniausia žmogaus teisė, – taip įtikinamai teigė Jellinekas; šiaip ar taip, tai pamatinė žmogaus teisė, nes ji aprėpia visus etiškai sąlygotus veiksmus ir laiduoja laisvę nuo prievartos, ypač nuo Valstybės galios... Galutinai visas šias teises pateisina Švietimo tikėjimas individualaus proto veikla, kuri, jeigu nebūtų kliūčių dėl dieviškosios apvaizdos ir dėl to, kad individas geriausiai žino savo paties interesus, sukurtų bent jau santykiškai geriausią iš visų pasaulių. Šis charizmatinis „Proto“ garbinimas, kurį būdingiausiai išreiškė Robespierre’as, yra paskutinioji forma, kurią charizma įgavo per savo lemtingą istoriją.[58]

Taigi Proto garbinimas kyla iš tos pačios individualaus iliuminizmo formos, į kurią atkreipė dėmesį Benjaminas Nelsonas ir kuri sudaro mūsų šiuolaikinio pasaulio šerdį.

Tačiau pasaulio – drauge ir socialinio piliečių pasaulio – racionalizavimas, apie kurį tiek daug rašė Weberis, reiškėsi kaip dviveidis Janas. Į Proto sritį įtraukdamas vis platesnes gyvenimo sritis, jis kartu atėmė iš jų bet kokią vertę (ypač etinę vertę), palik-

damas vien instrumentinį-kalkuliacinį priemonės ir tikslo santykį. Į šį garsųjį „pasaulio atkerėjimą“, padarantį mus „specialistais be dvasios, sensualistais be širdies“, daugelis yra atkreipę dėmesį, todėl čia neverta kartotis. Mažiau užsimenama apie šio vyksmo pasekmes tam visuotinio pilietiškumo aspektui, kuris toks svarbus pilietinės visuomenės idėjai, – jeigu tą idėją suprasime kaip turinčią dar ir kitokį elementą, ne vien interesais motyvuotą teisiškai laisvų individų veiklą. Šią problemą, kurią būtų galima pavadinti viešosios srities etinio statuso problema, mums gali padėti suprasti vėlgi Weberis. Jis rašo:

> Būtent pagrindinės ir kilniausios vertybės iš viešojo gyvenimo pasitraukė į transcendentinę mistinio gyvenimo sritį arba į broliškų bei asmeninių žmonių santykių sritį. Neatsitiktinai tauriausias mūsų menas yra intymus, o ne monumentalus; neatsitiktinai nūdien tik mažiausiose bei intymiausiose grupėse, asmeniškose žmogaus situacijose ir tik pianissimo pulsuoja tai, kas atitiktų pranašišką pneumą, kuri ankstesniais laikais greitai pasklisdavo didelėse bendruomenėse kurstydama jas ir telkdama[59].

Čia matome priešingą reiškinį nei tas, kurį apibūdinome anksčiau, kalbėdami apie Proto charizmą aštuonioliktajame amžiuje. Kažkokiu būdu vertybinių požiūrių suvisuotinimas (įkūnytas žmogaus teisėse) užleido vietą vertybių privatizavimui (beveik būtų galima sakyti – partikuliarizavimui). Tokie šiuolaikiniai reiškiniai kaip vartotojiškumo iškilimas, „visuomeniško žmogaus žlugimas“ ir įvairių „terapijų“ gausėjimas – nuo ortodoksinio froidizmo iki nūdien itin populiarių „Naujojo amžiaus“ siūlomų asmens saviraiškos technologijų – regis, liudija, kokios iš esmės teisingos yra Weberio įžvalgos, bent jau nemažų šiuolaikinių pramoninių visuomenių sektorių atžvilgiu.

Išties probėgšmais galėtume pažymėti, jog šis vertybinių požiūrių privatizavimas ir partikuliarizavimas labai primena postmodernųjį

nepasitikėjimą visuotiniu protu. Pavyzdžiui, pastaruoju metu Lyotard'as išplėtotomis filosofinėmis perspektyvomis bando normatyviniu dalyku paversti negalimybę sukurti visuotinį proto diskursą, jo atmetimą. Pasak tokios sampratos, žmogaus pasaulis yra sudarytas iš „elementarybių", kurios įvardijamos (bet neapibūdinamos). Jos yra iš esmės „ikiloginio" pasaulio statybiniai blokai, todėl užkerta kelią bet kokiam loginiam sprendimui apie tiesos vertę[60].

Remdamasis fenomenologinės „ontologijos" tradicijomis, taip pat tokiomis disciplinomis kaip kasdienės kalbos filosofija, postmodernusis požiūris meta iššūkį tradiciniam tikėjimui, kad „gėrį" galima mąstyti. Visi pabrėžia kalbos (proto) ribas ir esminį jos bejėgiškumą išreikšti *summum Bonum.* "Gėris" negali būti išreikštas, todėl negali būti proto diskurso tema.

Postmoderniojo požiūrio esmę, tiesą sakant, galima apibūdinti dviem pagrindinėmis ir tarpusavyje susijusiomis temomis: tai (1) išpuolis prieš universalijų egzistavimą (jos arba kategoriškai neigiamos arba, kaip Wittgensteinas daro, iškeliamos už kalbos ir protingo diskurso ribų) ir (2) išpuolis prieš subjekto filosofiją (jį geriausiai iliustruoja garsusis Foucault pašmaikštavimas, kad „žmogus yra nesenas išradimas ir, ko gero, artėja jo pabaiga"[61]) Toks požiūris, žinoma, aiškiai skiriasi nuo modernybės požiūrio, sutelkiančio dėmesį į individualų subjektą ir tikinčio, kad „gėris" bei „tiesa", t. y. universalijos, yra suvokiamos protui.

Tačiau išpuolį prieš visuotinį protą – pritariant ar nepritariant jo šalininkams – lydi išpuolis prieš jam būdingą reprezentavimo būdą, pagrįstą formalia piliečių lygybe. Kaip atskleidė Weberis, pagrindinės žmogaus teisės, tarp jų ir formalios lygybės bei ekonominio mobilumo teisės, buvo pati proto charizmos esmė jo istorinio kilimo tarpsniu[62]. Mūsų požiūriu, klasikinėje modernioje eroje jos buvo idealus socialinio gyvenimo ir reprezentavimo modelis. Tačiau taip nebėra. Šių laikų vakarietiškos visuomenės, pagrįstos piliečių lygybe, sąlygos kažkaip iš

pilietiškumo ištrynė tą visuotinį moralinių jausmų ir natūralios simpatijos solidarumą, kuris buvo pilietinės visuomenės idėjos branduolys.

Aš linkęs teigti, jog šį praradimą neišvengiamai lėmė pačios pilietiškumo, grindžiamo visuotinio Proto principais, sąlygos. Aptardami škotų Švietimą ir devynioliktojo amžiaus institucines pilietiškumo formas įsitikinome, jog pati piliečio individualybė buvo suformuota kaip abstrakčių visuotinių (proto) principų išraiška. Tiesą sakant, tas pats individo pagrindimas visuotinybe ir per visuotinybę, su kuriuo susidūrėme (pavyzdžiui, Smitho ir Hegelio veikaluose) mainų srityje, pasak Habermaso, buvo ir teisinės – normatyvinės struktūros esmė. Taigi jis nurodo:

> Visuotinumo ir abstraktumo, būdingo teisinėms normoms, kriterijai turėjo būti itin akivaizdūs suprivatėjusiems individams, kurie, bendraudami vienas su kitu viešoje rašto kalbos srityje, patvirtina vienas kito subjektyvumą, kai šis kyla iš jų srities... Šios taisyklės, kadangi jos visuotinai galiojančios, individualizuotam asmeniui laiduoja erdvę; kadangi jos objektyvios, jos laiduoja erdvę tam, kas yra subjektyviausia; kadangi jos abstrakčios – tam, kas yra konkrečiausia.[63]

Matome, jog instrumentinio proto plėtra padarė lemiamą įtaką pačiai pilietinės visuomenės idėjai ir konkrečiam būdui, kuriuo buvo reprezentuojami santykiai tarp viešosios ir privačios sričių. Juk tiek prekių mainų, tiek teisinių sankcijų (ar netgi estetinių normų) srityje būtent bendro, formalaus ir abstraktaus pobūdžio taisyklės, reguliuojančios tarpusavio veiksmus, atskiram asmeniui (individui) suteikia visuotinį (viešąjį ar socialinį) statusą[64]. Tačiau kartu tai yra ir paradoksas, sudarantis po aštuonioliktojo amžiaus susiformavusios pilietiškumo idėjos esmę – tai „etinis" solidarumas, pasiektas universalizuojant abstraktų protą. Jau įsitikinome, kad jo padarinys yra būdinga nūdienos problema – suformuluoti individo santykį su kolektyvu kitokiu – nebe instrumentinio pro-

to, kuris yra išskirtinių, universalizuotų ir konkrečių individų tarpininkas – požiūriu. Žodžiu, aiškiai kitokiu požiūriu, negu perimtasis iš juridinės „teisių“ kalbos ir, galime pridurti, jau ne moralinių jausmų ir natūralios simpatijos požiūriu.

Iškalbingiausias ir turbūt tragiškiausias šio kismo pavyzdys Amerikoje yra rasinės lygybės sritis. Galiausiai tik teismų sistema ir tokios Aukščiausiojo teismo nutartys, kaip 1954 m. priimtoji byloje *Tamsiaodžiai prieš Švietimo tarybą (Brown v. Board of Education)* dėl mokyklų desegregacijos leido juodaodžiams Amerikos piliečiams „įžengti“ į pilietinę valstybinę sistemą ir būti pripažintiems teisiškai laisvais ir lygiais piliečiais (dalyvaujančiais tose politinėse ir pilietinėse pilietiškumo srityse, kurias apibrėžė Marshallas). Po vienos kartos mes galime paliudyti, jog formalių, juridinių ir abstrakčių piliečių teisių suteikimas ir juodaodžiams Jungtinių Valstijų gyventojams neišsprendė tarpasmeninės rasizmo problemos, ir nors daugeliui atsivėrė ekonominio ir socialinio mobilumo erdvės, lygiai tokia pat daugybė juodaodžių gyventojų liko milžiniška vargingųjų klase, kurios atžvilgiu negaliojo kaip tik tos labiau neformalios solidarumo bei savitarpiškumo sąlygos, kurias mes siejame su pilietinės visuomenės idėja.

Turėdami šitai omeny, dabar galime grįžti prie pilietiškumo problemos ir socialinių savitarpio ryšių raiškos problemos ir pažvelgti į ją per pilietinės visuomenės prizmę – kitaip tariant, per viešosios ir privačios sričių sintezės prizmę. Kaip matėme ankstesniuose skyriuose, ši „sintezė“ rėmėsi specifine viešosios arenos samprata. Klasikinė pilietinės visuomenės tradicija pilietinės visuomenės, teisės ir mainų arenos netraktavo kaip tiesiog neutralios sąveikos erdvės. Veikiau tai buvo arena, kur buvo konstituojama pati ypatingybė ir įgydavo bendrų tam tikro etinio ar transcendentalinio (tačiau nebe transcendentinio) įteisinimo požymių. (Kaip prisimename, būtent tokią reikšmę turėjo „tuštybė“ Adamui Fergusonui, Adamo Smitho „dėmesys ir pritarimas“, Kanto

kritinis protas ir Hegelio pateiktas nuosavybės mainų apibūdinimas.) Kita vertus, pats šios etinės erdvės sukūrimas buvo grindžiamas abstrakčiu, instrumentiniu protu (pačiais teisinės piliečių lygybės principais), veikiau orientuotu į atskiras (galiausiai autoreferentiškas) dalis, o ne į visumą. Iš tikrųjų visa Habermaso *Viešosios srities struktūrinės transformacijos* devynioliktajame amžiuje analizė atskleidžia būtent tokį suvokimą (nors ir klasiniais terminais), kad viešoji sritis redukuota į privačių interesų areną, negalinčią reprezentuoti visumos.

Ši raida, kuriai būdingas viešumo – juo buvo grindžiama pilietinės visuomenės idėja – „žlugimas", mano manymu, glūdėjo pačiose modernios, liberaliosios individualistinės visuomenės prielaidose. Jos ištakos glūdi prieštaringose sąlygose, kuriomis skleidžiasi individo gyvenimas visuomenėje. Modernios visuomenės, grindžiamos Proto realizavimu (ir vis didėjančiu universalizavimu) per piliečių lygybę, svarbiausios ištakos ir viešas, bendras (jį Habermasas pavadintų „interkomunikatyviu") Proto pobūdis iš tikrųjų prieštarauja vieni kitiems, o ne, kaip dažnai manoma, vienas kitą papildo. Aš turiu galvoje tai, jog kaip tik etinis solidarumas (jis aštuonioliktajame amžiuje buvo suprantamas kaip dar nuo aistrų neatskirto Proto komponentas ir jį Durkheimas stengėsi „išgelbėti" nuo devynioliktojo amžiaus utilitarizmo ir instrumentalizmo), realizuojamas ar pasiekiamas suvisuotinant pilietiškumą (t. y. visiems suteikiant universalias teises), panaikina visus vertybinius bendros viešosiosios (o aštuonioliktajame amžiuje neišvengiamai etinės) srities požymius, nepriklausomus nuo toje erdvėje gyvenančių individų. Tai moderniosios visuomenės paradoksas, iš čia kilo Weberio įžvalgos apie didėjantį vertybinių požiūrių partikuliarizavimą, taip pat dabartinis žavėjimasis „postmoderniąja" nuostata. Šį gana drąsų teiginį būtų galima geriau suprasti detaliau ištyrus, kaip keičiasi viešosios ir privačios sričių santykiai šių laikų visuomenėje.

Viena vertus, matėme, jog socialinio pilietiškumo – ekonominio priklausymo bendruomenei – principai tam tikru mastu švelnino itin individualistinius visuomenės apibrėžimus, vyravusius devynioliktajame amžiuje. Kita vertus, šiuolaikinėse Vakarų visuomenėse užsitęsusios kovos dėl socialinių garantijų, socialinio aprūpinimo masto, viešosios sveikatos apsaugos ir švietimo pobūdžio ir ypač dabartinis raginimas „grįžti prie pilietinės visuomenės" rodo, jog ši problema visu ryškumu ir toliau neduoda mums ramybės. Kad išsamiau įvertintume, kodėl neįmanoma „grįžti" prie pilietinės visuomenės, bent jau grindžiamos klasikiniais jos principais, šiame kontekste būtų pravartu apžvelgti, kaip nūdien suvokiami santykiai tarp viešosios ir privačios sričių.

Be abejo, tai tik vienas būdas gvildenti pilietiškumo ir pilietinės visuomenės problemas šiuolaikinėse visuomenėse, bet jis ypač tinka mūsų tikslams. Kadangi iki šiol nagrinėjome visuotinybės ir ypatingybės sąlygas ir su jomis susijusias problemas, kaip reprezentuoti visuomenę siejančius saitus, tai pakeitę viešumo ir privatumo apibrėžimus, galbūt praplėstume savo supratimą apie prieštaringas prielaidas, sudarančias moderniosios visuomenės branduolį, ir paaiškėtų, kad nėra jokios galimybės „iš naujo išrasti" aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės sąvoką šių dienų pasaulyje.

Šią problemą geriausia nagrinėti atsižvelgiant į besikeičiančią kalbą apie „teises". Tiesioginę, tik dažnai nepastebimą reikšmę turi tai, kad teisės vadinamos nebe piliečių ar pilietinėmis teisėmis, o žmogaus teisėmis[65]. Be to, peržvelgus šiandieninį laikraštį, pusvalandį pasiklausius radijo ar pavaikščiojus po universiteto miestelį, paaiškėtų, jog tarp šių teisių yra ir „teisė vilkėti kailinius", „teisė būti sveikam", „teisė nešioti puolamuosius ginklus *AK-47*", „moterų reprodukcinės teisės" ir, žinoma, „gyvūnų teisės". Kai kurie pastarųjų teisių šalininkai, taip pat kai kurie ekologinio sąjūdžio padaliniai gamtos reiškiniams – vandenynams, banginiams, medžiams ir t. t. – tarsi suteikia „teises"[66].

Taigi iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad pastaraisiais minėtais atvejais vandenynams, banginiams, medžiams ir katėms nelyg suteikiamas piliečių statusas. Tačiau aš manau, svarbiausia, jog čia teisės formuluojamos žmogaus teisių (o ne piliečių teisių) terminais. Juk katės netampa pilietėmis, bet iš tiesų išnyko pati bendros viešosios erdvės sritis, kurioje tampama piliečiu. Jos vietą užėmė abstrakčiausios bendrybės (vėl instrumentinis ar atsaistytas protas, Weberio vadinamas *zweckrationalität**), tarp kurių individai viešai egzistuoja tik kaip apibendrintos visuotinybės (žmonės, gyvūnai ir t. t.)[67]. Kaip tik šiais požiūriais turime suprasti „teisę vilkėti kailinius" ar net „moterų reprodukcines teises". Nė viena iš šių teisių nėra piliečio teisė. Tai veikiau asmeniniai norai ir interesai, teisių pavidalu suprojektuoti į viešąją areną[68].

Manau, čia peršasi svarbi pamoka apie viešumo ir privatumo sampratų kaitą. Nors tradicinės kritinės sampratos požiūriu čia būtų įžvelgiamas viešosios srities nuosmukis, sukeliantis kartu vykstantį privatumo destruktūrizavimą (ir tai yra anksčiau cituoto Habermaso veikalo teiginys), vis dėlto vyksta ir priešingas procesas. Viešumą pakeičia į viešąją areną projektuojamas privatumas, jis paverčiamas viešu, kai stengiamasi jį atkurti reprezentuojant šioje srityje.

Manyčiau, jog tai yra kaita, išryškinanti vien Amerikai būdingą reiškinį privačius reikalus (kurie kitose visuomenėse būtų laikomi banalybėmis) paversti viešais rūpesčiais. Amerikoje, kuri yra moderniosios visuomenės pavyzdys, privatumui suteikiamas visuomeninis pobūdis, kai stengiamasi įtvirtinti jo vertę toje srityje, kuri suvokiama kaip neutrali viešoji arena. Į šią tuštumą projektuojamas privatumas mėginant konstituoti jo buvimą. Tad sprendžiant valstybės pareigūno girtuokliavimo ar nesantuokinių santykių arba taisyklių, reguliuojančių rūkymą restoranuose, klausi-

* Tikslinis racionalumas *(vok.)*.

mus, privatumui suteikiamas viešas statusas ir vertė, kurie yra unikalūs šiuolaikinėse visuomenėse. Ankstesnėse šio Amerikos gyvenimui būdingo bruožo analizėse buvo stengiamasi aiškinti jį apeliuojantį „religinį" ar „moralinį" Amerikos valstybinės santvarkos pobūdį. Ir nors tai nebuvo neteisinga, tačiau nebuvo atsižvelgiama į vieną svarbų dalyką. Kaip tik dėl „protestantiškos" Amerikos kilmės čia moralė ir etinės vertybės siejamos su individu, o ne viešąja sritimi. Religija (ar tiksliau, asketinis protestantizmas) darė įtaką ne tik suteikdama politiniam gyvenimui moralinį atspalvį (nors, kaip matėme, taip iš tiesų buvo), bet ir labiau įtvirtindama etines savybes konkretaus ar individualaus subjekto srityje. Tai buvo mūsų ankstesniame skyriuje nagrinėto malonės internalizavimo sąžinėje padarinys. Ir nors kai kurie šio proceso aspektai apskritai yra būdingi moderniosioms visuomenėms (prisiminkime mūsų aptartus Kembridžo platonininkus), ryškiausias jis buvo Jungtinėse Valstijose, kur individui suteiktas etinis statusas neprieštaravo ir nekonkuravo su ankstesnėmis (ir tradiciškesnėmis) solidarumo ir etinių veiksmų sąlygomis. (Čia vėl Dreyfuso byla galėtų būti vienas iš pavyzdžių, kaip sunkiai ir kankinamai ši samprata buvo suinstitucinta Trečiojoje Prancūzijos respublikoje; žinoma, gausu ir kitų pavyzdžių.)

Be to, Jungtinėse Valstijose kaip tik šis moraliai įteisintas individualus subjektas (būtent modernusis individas) į viešąją (socialinę) areną atneša tas vertybines savybes, aplink kurias sukasi politinis gyvenimas. Ten tokia socialinė, arba viešoji, erdvė labiau nei kur kitur neturi autonominės vertės (ir, pabrėžiu, autonomijos elemento). Negalima sakyti, kad viešajai erdvei trūksta vertės, bet jai pačiai trūksta savaiminės autonominės vertės. Viešajai erdvei atitenkanti vertė yra vedinys universalios vertės, priskiriamos socialiniams veikėjams (tiems moraliai autonomiškiems individams), kurie veikia ir sąveikauja viešojoje srityje. Amerikai labiau nei kokiai kitai valstybei būdinga absoliučių

subjektų bendruomenė, kai kiekvienas iš jų yra „ontologiškai" savarankiškas, „metafiziškai lygus" su kitais, o juos sieja tik racionalių mainų logika.

Suprantu, kad tai labai kontroversiškas teiginys ir skaitytojas iškart pagalvos apie polemiką dėl abortų, tarsi paneigiančią mano teiginį. Tačiau polemika dėl abortų iš tikrųjų yra ryškiausias pavyzdys, kaip privati sritis įgauna reprezentacinį statusą kaip viešųjų vertybių vieta. Be to, kaip tik svarstydami šį klausimą, galime matyti išryškėjant šiuolaikinius prieštaravimus tarp pilietinės visuomenės idėjos ir institucinių moderniosios liberaliosios individualistinės visuomenės prielaidų. Tad nenuostabu, jog gyvybės gynėjai, kritikuodami abortus, išreiškia kažką artima pilietinės visuomenės idėjai. Viename iš negausių tyrimų, kuriuos atliko antropologė Faye Ginsburg, analizuodama abortų priešininkų požiūrius ir keliamus uždavinius, atrodo, išskiriamos trys vyraujančios temos:

1. Priešiškumas „neatsakingam seksualiniam elgesiui", kuris laikomas natūraliu vyrams ir nenatūraliu moterims.
2. Susirūpinimas tuo, kad socialiniu ir kultūriniu požiūriu nuvertinami nesavarankiški žmonės... tie, kurie dėl negalios, nelaimės ar amžiaus negali veikti savarankiškai ar dalyvauti produktyvioje veikloje.
3. Rinkos racionalumo ir instrumentalumo apraiškų žmonių santykiuose kritika, nes tai traktuojama kaip stiprėjančios ir pavojingos tendencijos, kurias reikia stabdyti ir kurios, jų manymu, „išstumia auklėjamuosius giminystės ir bendruomeninius ryšius"[69].

Čia matyti, kad jų nuostatas galima apibūdinti kaip (1) pastangas apginti moralinį individo vientisumą (nors suvokiamą visiškai skirtingai, bet kaip principinę nuostatą, nepaprastai panašią į nuostatų tų aktyvistų, kurie remia moterų teisę pasirinkti abortą) ir (2) pastangas suformuluoti savitarpiškumo ir bendruomeninės atsakomybės modelį, nedaug besiskiriantį nuo klasikinės pilietinės

visuomenės tradicijos. Pastaroji nuostata yra visiška priešingybė nuostatai tų aktyvistų, kurie gina moters teisę pasirinkti abortą ir kurie formuluoja individo „teisių", atsietų nuo savitarpiškumu grindžiamos bendruomeninės srities, nuostatą.

Šių dviejų stovyklų konfliktas yra svarbiausias pavyzdys, kaip liberalios individualistinės visuomenės (jos pagrindas – moraliai ir ekonomiškai autonomiški ir „teises" turintys individai) prielaidos prieštarauja pilietinės visuomenės idėjos suponuojamo savitarpiškumo prielaidoms. Toliau pateikiamas pavyzdys, kaip privati sritis apgaubiama viešąja ir etine aura, dėl kurios konkuruojantys moraliniai reikalavimai tampa bekompromisiu nesutaikomu konfliktu. Kaip neseniai nurodė Johnas Gray,

> Abortų problemą traktuodamos ... kaip konstitucinių teisių, o ne kaip klausimą įstatymų leidybos politikos, kuri padėtų rasti pusiausvyrą tarp konkuruojančių interesų bei idealų, pagrindinės Amerikos teisės mokyklos pavertė ją problema, kurios negalima išspręsti jokiu kompromisu ir todėl negalima sušvelninti. Šitaip jos užkirto kelią išspręsti JAV klausimą taip taikliai, kaip tai buvo padaryta ne tik angliškai kalbančiose šalyse kaip Naujoji Zelandija ir Jungtinė Karalystė, bet ir kitose, daugiausia katalikiškose šalyse, kaip Prancūzija ir Italija.[70]

Iš tikrųjų tai viso klausimo esmė. Mat būtent asmeninė sritis yra suvokiama ne interesų (paliekamų instrumentinio medijavimo, tad ir tos valdžios srities, kurioje interesams atstovaujama, t. y. įstatymų leidžiamosios valdžios kompetencijai), bet viešojo, moralinio principo požiūriu (ir sprendžiama dėl jo toje institucinėje srityje, kuri Jungtinėse Valstijose reprezentuoja „moralinį autoritetą" ir yra tarsi Durkheimo ikisutartinių, šventų visuomenės principų sargai – tai Aukščiausiasis teismas). Vadinasi, abortų atvejis parodo ne tai, kad viešoji arena turi autonominę vertę, bet tik tai, kad ją pakeičianti asmeninė sritis ne visuomet būna banali. Tačiau ji dažnai

subanalėja tada, kai asmeniškumas nuolat projektuojamas į viešąją sritį ir su ja suplakamas, bet apie tai dar bus kalbama.

Jungtinėse Valstijose labiau nei kur kitur gyvename vėberiškajame „geležiniame narve", nes, išnykus šventųjų bendruomenei kaip moralinio autoriteto skleidėjai, mes likome individais, siekiančiais asmeninių interesų, neturinčių bendros, viešos prasmės. Weberio žodžiais tariant:

> Ten, kur „profesinės pareigos atlikimo" negalima tiesiogiai susieti su aukščiausiomis dvasinėmis kultūros vertybėmis, arba ten, kur jis, atvirkščiai, nėra subjektyviai jaučiamas kaip ekonominė prievarta, šiandienos žmogus dažniausiai tiesiog nesistengia suvokti šios sąvokos esmės. Ten, kur religinę etinę prasmę praradęs troškimas pasipelnyti gali reikštis laisviausiai, būtent Jungtinėse Amerikos Valstijose, jis tampa nesutramdoma varžybų aistra ir neretai įgyja tiesiog sportinį pobūdį.[71]

Weberio „geležinis narvas" yra ne tik ekonominės prievartos priedanga, bet ir jos pilietinis arba civilinis padarinys – padarinys santykių tarp šių interesais besivadovaujančių individų, kuriuos galima apibūdinti tik hjūmiškosios interesų apskaitos – jau nebe bendros etinės erdvės – požiūriu. Šia prasme, kaip aiškiai mums priminė Johnas Dunnas,

> ... nūdienos Jungtinių Valstijų pasaulietiški „lokiškieji" liberalai yra didesni, negu patys mano, egalitarinio kalvinizmo pažado paveldėtojai. Iš Locke'o teorijos pašalinus religinį profesinio pašaukimo tikslą ir pateisinimą, tiek asmeninio žmogaus gyvenimo, tiek socialinio gyvenimo tikslas būtų tik kuo didesnė nauda.[72]

Tad tai yra antroji Weberio „geležinio narvo" pusė. Juk tik tada, kai visi individai apibrėžiami universaliu požiūriu, jų santykiai tampa utilitariniai, grindžiami interesais ir neturi pamato bendroje etinėje erdvėje. Šis procesas, prasidėjęs asmeninės sąžinės eti-

niu pagrindimu tarp asketiškųjų protestantų, galiausiai iš (viešosios) individų erdvės atėmė bet kokią autonomišką vertę[73]. Kaip tik tarp šių individų egzistuojančią atskirtį Weberis įžvelgė tarp socialinių grupių Jungtinėse Valstijose, nors vis dėlto pripažino jas priklausančiomis struktūrai[74]. Tad galbūt nenuostabu, jog iš visų šalių Amerika yra imliausia postmodernistinei argumentacijai. Čia labiau nei kur kitur pamatinės socialinio gyvenimo prielaidos yra atskirybės aukštinimas.

Suteikimas atskirai ar privačiai sričiai tokio statuso, kad ji kažkaip reprezentuotų socialinę visumą, yra tik vienas viešosios srities, kurioje konstituojama individualybė kaip etinio solidarumo komponentas, išnykimo aspektas. „Universalus" subjektas yra nuvertintos viešosios srities, kurioje iškyla visuomenė ir jos pamatiniai santykiai, atitikmuo. Šį reiškinį ar veikiau vieną jo aspektą daugiau negu prieš 150 metų pažymėjo Tocqueville'is. Jam atrodė, kad bendros viešosios srities, kurioje įtaką galėtų daryti kritinis protas, nebuvimas yra vienas iš pavojingiausių amerikietiško gyvenimo aspektų. Jis rašo:

> Pirmiausia matau akimis neaprėpiamą minią lygių ir panašių vienas į kitą žmonių, kurie be atvangos sukasi vienoje vietoje, trokšdami prasimanyti menkų, lėkštų malonumų, tenkinančių jų dvasios polėkius. Kiekvienas jų, užsidaręs savo kiaute, yra sakytum svetimas visų kitų likimui; visą žmoniją, kaip jam regis, sudaro jo vaikai ir artimi draugai; visi kiti bendrapiliečiai yra šalia, bet jis jų nepastebi; jis susiliečia su jais, bet to nejaučia; jis gyvena tik savyje ir pačiam sau, ir nors turi šeimą, bet, jau galima sakyti, nebeturi tėvynės.[75]

Šio išpūsto privatumo ir per tai bendro viešojo gyvenimo praradimo rezultatas tas, jog „kasdien ji [valdžia] sudaro sąlygas, kad jiems reikėtų kuo rečiau naudotis laisva valia, vis labiau susiaurina valios reiškimosi sritį ir pamažu atima iš kiekvieno piliečio galimybę naudotis savo sugebėjimais"[76]. Svarbu pažymėti, jog, pa-

sak autoriaus, „lygybė paruošė dirvą žmonėms viso to atsižadėti, nuteikė juos atlaidžiai į tai žiūrėti ir netgi dažnai laikyti tai gėriu". Galutinis šitokios padėties padarinys yra šitoks:

> Mūsų laikais esama pavojaus, jog viskas taip supanašės, kad kiekvieno asmens individualūs bruožai visiškai išnyks susiliedami į bendrą visuomenės vaizdą.[77]

Amerikoje – o ji yra visų modernių visuomenių prototipas – ryškiausiai matyti mūsų aptartoji prieštara tarp piliečių lygybės ir lygybės logikos, grindžiamos instrumentiniu protu, kurio pati plėtra ardo tą viešąją ir etinę erdvę, nuo kurios jis priklauso.

Jau matėme, jog klausimas, kaip visuomenė reprezentuojama jos nariams ir tarp jų, virto klausimu, kaip deramai suvokti ir reprezentuoti vis labiau atsiskiriančias privačiąją ir viešąją sritis. Nustatydama santykius tarp šių dviejų sričių, klasikinė modernistinė politinė teorija įstrigo prieštaringuose iš jos pačios prielaidų kylančiuose reikalavimuose, kurie grindžiami unitarinėmis proto ir piliečių lygybės kategorijomis. Kiekvienas žingsnis, žengiamas suvisuotinant lygybės prielaidas, reiškė vis didesnį proto įgyvendinimą. Bet kartu tai lėmė, kad išnyko reprezentacinės viešosios srities savybės. Tai, pasak Tocqueville'io, buvo būdinga Amerikos logika. Besiplėtojant lygybei, viešoji sritis siaurėja kaip arena, kurioje įgyvendinama žmogaus valia. Tą pačią viešąją sritį, kuri Kantui atrodė būtina nuolatiniam praktinio proto veikimui – tad ir lygybei bei laisvei, – nuvertino pats lygybės įgyvendinimas[78].

Šios raidos rezultatas, kaip matėme, yra dvejopas: viena vertus, nuvertėja viešoji sritis ir kartu kaip absoliuti vertybės sritis iškyla privatumas ar atskirumas; kita vertus, stengiantis laiduoti tolesnį kokio nors visuomeniškumo buvimą, privati sritis apgaubiama viešumo aura. Tai akivaizdu iš besikeičiančios teisių kalbos, taip pat iš besikeičiančios politinės minties ir politinės veiklos sričių, vis labiau paverčiamų asmeniniais požiūriais ir rūpes-

čiais. Tarkime, vienas toks naujo požiūrio, kas laikoma esant „politiška“, pavyzdys, būtų neseniai žurnale *Duke Law Journal* pasirodęs straipsnis, kuriame teigiama, jog socialinis pritarimas tam tikro pobūdžio vyrų elgsenai – raugėjimui, oro gadinimui, spjaudymui viešose vietose, – ir kartu nepritarimas šitokiai moterų elgsenai, yra subtili moterų priespaudos ir piktnaudžiavimo forma[79]. Akivaizdu, kad čia taip pat prasismelkia noras klausimą, kurį Johnas Stuartas Millis geriausiu atveju laikytų „grynai asmeniniu veiksmu“ (t. y. tokiu, kuris nepažeidžia „aiškios ir apibrėžtos pareigos“ kitiems), pateikti kaip visuomeninį klausimą, formuluojamą lygybės ir teisių kalba (nors būtų nelengva tiksliai nusakyti, kokios „teisės“ turimos galvoje)[80]. Panašus atvejis, kai asmeninis seksualinis elgesys viešose vietose svarstomas ne kaip asmeninio pasirinkimo ar orumo, bet kaip viešosios politikos ar socialinės tvarkos klausimas. Radikaliųjų feminisčių ir lesbiečių išpuolis prieš liberalų humanizmą kaip tik ir yra to, kas iki tol buvo suvokiama kaip privatūs reikalai, pavertimas viešaisiais klausimas[81]. Įdomu, jog rėksmingiausi šitokio tipo politikos šalininkai, kaip ir moterų atskyrimo gynėjai, randami Amerikoje[82].

Čia man galbūt vertėtų paaiškinti, kad aš šių tendencijų nelaikau politiniais nukrypimais, jos susijusios su pamatiniu moderniosios civilizacijos prieštaravimu ir jį atspindi. Privatūs ir asmeniniai reikalai tampa viešaisiais kaip tik todėl, kad privatus individas reprezentuoja visuotinę etiškumo kategoriją. Ir kaip tik privataus individo autonomija neatskleidžia jokių liberaliosios individualistinės tradicijos pastangų grįžti prie pilietinės visuomenės idėjos, grindžiamos natūralia simpatija ir moraliniais jausmais. Geras čia pavyzdys būtų vieši debatai Anglijoje po Wolfendeno komiteto pranešimo apie homoseksualinius nusikaltimus ir prostituciją ir pasiūlymo „savanorišką homoseksualų dviejų suaugusių žmonių elgesį privačioje aplinkoje nebelaikyti nusikalstamu“. Nenuostabu, kad konservatorių teisininko lordo Patricko Devli-

no pateikti argumentai prieš to pranešimo principus (gal net prieš visas konkrečias rekomendacijas) buvo suformuluoti klasikinės pilietinės visuomenės tradicijos, o ne liberaliųjų juridinių teisių doktrinų terminais. Jis teigė, kad viešoji moralė yra svarbesnė (analitiniu požiūriu) negu viešas įstatymas ir kad ten, kur gyventojų dauguma laiko (nors ir asmeninį) elgesį „bjauriu... aš nesuprantu, kaip galima iš visuomenės atimti teisę išrauti jį su šaknimis“[83]. Pateikdamas tiek Durkheimui, tiek škotų moralistams būdingus argumentus, jis nurodo socialinį moralės pagrindą („Manau, kad apie visuomenės ir privačią moralę taip pat negalima prasmingai kalbėti, kaip prasmingai kalbėti apie visuomeninius ir privačius greitkelius“), kuris, be abejo, logiškai pateisintų elgesį, į kurį visuomenė žiūrėtų pakankamai pritardama. (Iš tiesų Devlinas pavartojo žodį „šlykštus“[84].)

Lordo Devlino požiūris yra svarbus aiškinant, kaip argumentai, grindžiantys pilietinės visuomenės tradiciją, kurią sieja bendri savitarpio jausmai ir papročiai, pakirstų pagrindus principinių individualių teisių, per kurių prizmę suvokiama moderni visuomenė. Dar reikšmingiau tai, kad jis parodo, jog pagal šią tradiciją teisės turinčios būti abstrakčios ir bendros, o Protas, įgyvendinamas viešojoje srityje (per teises), turįs būti suvokiamas kaip instrumentinis protas, tarpininkaujantis sutartims tarp „ontologiškai“ savarankiškų individų (jie patys savaime yra universalijos). Juk jeigu Protas suvokiamas kaip nors kitaip – kaip etinis (Weberio pavadintas *Wertrationalität**), – mes vėl grįžtame prie (iki hjūmiškojo) Proto, įkūnijančio prieštaringas ir nesutaikomas didžiausias gėrybes, sampratos. Liberaliame individualistiniame modelyje yra ne taip vėlgi todėl, kad Protas (viešojoje srityje) suvokiamas kaip neutralus vertybiniu požiūriu ir instrumentinis, o vertybė yra transcendentaliai konstituojamo individo, taigi privatus, o ne viešas dalykas.

* Vertybinis racionalumas *(vok.)*.

Kaip tik ši įžvalga mus sugrąžina prie atskirumo ir privatumo „apoteozės“ šiuolaikinėse diskusijose apie pilietiškumą. Privatūs rūpesčiai tampa viešaisiais interesais todėl, kad tai vienintelis laidas jiems egzistuoti visuomenėje, kur skirtumas tarp šių dviejų sričių išsitrynęs. Protui prarandant viešąjį pobūdį dėl jo paties laimėjimų įtvirtinant visuotinį pilietiškumą ir lygybę (jie, savo ruožtu pripažindami kiekvieno individo visuotinumą, bendrą jų sąveikos sritį paverčia vien instrumentine sritimi), privati sritis vėl įgyja visuomeninę reikšmę kaip visuotinių tiesų saugykla.

Tačiau, kaip matėme, akivaizdus ne tik šių abiejų sričių destruktūrizavimas (jis, kaip rodo Hannah Arendt analizė, būdingas pačiai modernybei), bet ir reprezentavimo sąlygų transformavimas[85]. Viešosios ir privačios sričių susikeitimas šiuolaikinėje Amerikoje rodo ne tik prarastą abiejų (ar kiekvienos) veiksmingumą: tai rodo pastangas atkurti viešąją areną atsižvelgiant į prieštaringas įtampas, dariusias poveikį modernistiniam jos artikuliavimui. Abstraktesniu ir teoriškesniu lygiu šitai padaryti ir stengiasi postmodernistai, kurie, atsisakę universalijų, į jų vietą kelia atskirybę. Tačiau problema, kurią kelia šis reprezentavimo būdas, viešasis privatumo reprezentavimas, kaip nurodė Niklas Luhmannas, yra bet kokios savireferentinės sistemos – galiausiai dalies, palaikančios visumą, – problema[86]. Iš tiesų ši problema yra šiuolaikinio reprezentavimo būdo esmė, o mums labiausiai rūpi jo viešųjų ir privačių sričių atvejis.

Pastangos atskiras esybes statyti į universalijų vietą, ar, socialiniais terminais kalbant, privatumą – į viešumo vietą, kaip stengėmės parodyti, labai primena Weberio tezę, kad prarasta viešoji charizmatinio veikimo ir prasmės erdvė. Šio praradimo, kurį nulėmė anksčiau nagrinėta vienas kitą neigiančių lygybės ir proto dinamika, padarinys tas, kad viešojoje srityje vis sunkiau reprezentuoti pagrindines vertybines nuostatas. Etiškumas perkeliamas į atskirybę, į individą ir privačią socialinio gyvenimo sritį. Tad

viešosios srities kaip etikos įgyvendinimo vietos nuvertėjimą lemia pirmosios nepajėgumas laiduoti areną, kurioje veiktų kritinis protas. Šios raidos aspektus, į kuriuos atkreipė dėmesį Hannah Arendt ir Jürgenas Habermasas, penktajame devynioliktojo amžiaus dešimtmetyje jau buvo pažymėjęs Tocqueville'is, rašydamas apie Amerikos visuomenę. Panašiai vertybinių įsipareigojimų nustūmimas į asmeninę individų gyvenimų sritį yra šių laikų abstraktesnio ir filosofiškesnio projekto socialinė išdava. Tai postmodernizmo šalininkų projektas, ir jie faktiškai stengiasi įteisinti šią tendenciją.

Tačiau, kaip matėme, nūdienos pasaulyje, privatumą projektuojant į viešąją sritį, tam tikras reprezentavimo būdas vis dėlto iškeliamas. Visuomenė negali išsiversti be reprezentavimo žaidimo. Reprezentavimas ne tik lemtingai svarbus pačiam Proto veikimui, bet ir yra pamatinė visuomenės egzistavimo sąlyga[87]. Jo svarbą, o sykiu ir viešosios srities svarbą, būtiną tolesniam netgi privačios srities egzistavimui, iškalbingai paliudijo Hannah Arendt primindama, jog

> ... kadangi mūsų tikrovės pajautimas visiškai priklauso nuo regimybės ir todėl nuo buvimo viešosios srities, į kurią iš paslėptos egzistencijos tamsos gali išnirti daiktai; netgi prieblanda, nušviečianti privačius ir asmeninius mūsų gyvenimus, galiausiai atsiranda iš viešosios srities daug raižesnės šviesos.[88]

Kaip visai neseniai kiek proziškiau teigė Charlesas Tayloras, vartodamas Niklaso Luhmanno terminus, „visuomenės reprezentavimas visuomenėje", ją sukuriančių santykių, apibūdinamų kokio nors didžiausio gėrio požiūriu, reprezentavimas yra būtinas pačiam mūsų kaip žmogiškų veikėjų visuomenėje egzistavimui.[89]

Tačiau problema, kurią kelia šiuolaikinio socialinio gyvenimo reprezentavimo būdas, glūdi šiam gyvenimui būdingame prieštaravime, prieštaravime, kai dalis palaiko visumą. Tad lieka klausi-

mas, ar dabartinės reprezentavimo sąlygas, kai atsisakoma visuotinių (gėrio arba tiesos) sistemų, vis dėlto gali būti visuomenės sampratos pagrindas. Nuolatinis atsisakymas artikuliuoti visuotinę gėrio normą, drauge aukštinant atskirybę, atrodo apskritai kelia grėsmę pačiai galimybei reprezentuoti visuomenę. Tačiau šitokią nesėkmę lydi tam tikri socialiniai padariniai – atkerėto ir (kad ir kaip tai gali pasirodyti radikalu) iš esmės nereprezentuojamo pasaulio padariniai. Šiame kontekste galbūt geriau galime suprasti Weberio „geležinio narvo" įvaizdį. Kai visuomenė nebėra reprezentuojama dėl to, kad etinė vertybė ir jos reprezentacinės funkcijos perkeltos į privačią sritį, individualus ir socialinis mūsų gyvenimas yra įkalintas savo paties raiškos nebylume.

Kadangi pats žmogaus gyvenimas priklauso nuo žmonijos gebėjimo išreikšti save, be abejo, ir toliau rasis alternatyvių reprezentavimo formų, galbūt anksčiau apmestomis kryptimis[90]. Tik dar neaišku, ar jos stiprins proto charizmą, ar nurodys kokią nors naują magiško manipuliavimo *wiederentzauberte** socialiniu kosmosu formą. Kiekvienu atveju, matyt, bus užkirstas kelias grįžti prie tokio visuomenės reprezentavimo būdo, kuris buvo grindžiamas „proto" ir „apreiškimo" sampyna, atlikusia svarbiausią vaidmenį aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės tradicijoje. Šios problemos suvokimas išties paskatino dabar mėginti formuoti pilietinės visuomenės viziją šiek tiek kitokiomis kryptimis. Tačiau šios pastangos aprėpia ir formuojančias individualaus ir socialinio gyvenimo sąlygas ne tik Vakaruose, bet ir Rytų bei Vidurio Europoje. Kitame skyriuje nagrinėsime kai kuriuos pamatinius pilietinį gyvenimą šiose abiejose visuomenėse lemiančius būdus, kad galėtume įvertinti, kiek gyvybingos dabartinės pastangos šiuose kraštuose atgaivinti pilietinės visuomenės idėją.

* Atkerėtu *(vok.)*.

IV SKYRIUS

Jeruzalė, Budapeštas, Los Andželas

Pilietinės visuomenės paieškos

I

Ankstesniame skyriuje nagrinėjome aštuonioliktojo amžiaus pilietinės visuomenės idėjai būdingus prieštaravimus, kaip jie išryškėjo (ir keitėsi) devynioliktojo amžiaus pilietiškumo sampratoje. Nurodėme, kaip pilietinės visuomenės problema – išlaikyti solidarumą tarp socialinių dalyvių, suvokiamų kaip autonomiški juridiniai ir (svarbiausia) moraliniai veikėjai – tapo pilietiškumo sąlygų modernioje nacionalinėje valstybėje problema. Remdamiesi Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos kontekstu, atskleidėme vieną iš pilietiškumą apibrėžiančių paradoksų, tad iš esmės ir vieną iš pilietinės visuomenės, kaip suinstitucintos praktikos moderniame pasaulyje, idėjos paradoksų. Primename, jog tai buvo prieštaravimas tarp lygybės ir pačių lygybės sąlygų moderniajame pasaulyje.

Trumpai tariant, pilietinės visuomenės institucionalizavimas pilietiškumo požiūriu reiškė, kad visuomenė reprezentuojama kaip veikiantis universalus – abstraktus protas, kurį viešojoje srityje įkūnijo visuotinio pilietiškumo idėja. Vadinasi, narystė ir dalyvavimas visuomenėje buvo apibrėžiamas – ne kaip ikimodernioje eroje – ne priskiriamuoju giminystės, teritorinio ar religinio artumo požiūriu, o bendros ideologinės priklausomybės proto bendruomenei požiūriu. Akivaizdžiausiai išryškėjusios Jungtinėse Valstijose (atkreipėme dėmesį į tai analizuodami socializmą), šios naujos kolektyvinės narystės sąlygos (jas geriausiai būtų galima apibūdinti kaip mo-

dernybės „idealų tipą“) niekada nebuvo visiškai pripažintos. Ir vis dėlto jomis buvo nuolat remiamasi šiuolaikinei visuomenei reprezentuojant save. (Kaip tik probleminis tokio modelio pobūdis yra pagrindinė šio skyriaus tema.) Pasak šio modelio, bet koks pilietiškumo praplėtimas reiškia tobulesnį „Proto teisių“ įgyvendinimą viešojoje srityje. Tai tiesa, ir nesvarbu, ar turime galvoje Marshallo pasiūlytą pilietiškumo praplėtimą nuo pilietinio iki politinio ir socialinio pilietiškumo (nuo juridinių bei pilietinių teisių iki politinio dalyvavimo ir socialinės gerovės garantijų), ar turime galvoje šiuolaikiškesnius rasės ir lyties klausimus.

Tačiau šiam modeliui būdingas paradoksas ar prieštaravimas yra tas, kad vis labiau įgyvendinant (neišvengiamai) visuotinius ir abstrakčius pilietiškumo apibrėžimus, pakertama galimybė artikuliuoti bendrą socialinę ar politinę pilietiškumo erdvę etiniu požiūriu. Juk visuotinis (t. y. etinis) piliečių bendruomenės solidarumas grindžiamas moraliniu kiekvieno žmogaus nepažeidžiamumu, o ne bendra jų sąveikos erdve. Visuotinis pilietiškumas (grindžiamas proto principais), išplėtotas aštuonioliktajame ir devynioliktajame amžiais kaip būdas skleisti platesnę solidarumo formą (nacionalinės valstybės mastu) pranoko buvusius konkrečius ir dažnai pirmykščius pasitikėjimo ir solidarumo kriterijus. Pilietinės visuomenės požiūriu tai reiškia, kad praplečiamas moraliniais jausmais ir natūralia simpatija paremtas savitarpio solidarumas, kurį škotų Švietimo mąstytojai pirmieji pripažino socialinės tvarkos pagrindu. Svarbiausia, kad šios gana amorfiškos idėjos buvo suformuluotos institucinėje teisių (vėliau garantijų) sistemoje. Čia dera prisiminti, koks didelis yra Immanuelio Kanto indėlis formuluojant tikslesnį, negu pateiktas škotų Švietimo, pilietinės visuomenės modelį. Būtent toji formuluotė pilietinės visuomenės idėjai suteikė pilietinį, politinį ir socialinį turinį, bet kartu pakirto jos pagrindus bendros socialumo srities idėjoje. Juk visuotinius ir etinius socialinės tvarkos pagrindus pradėjo repre-

zentuoti autonomiškas individas, o ne – kaip škotų Švietime – bendroji jų socialumo erdvė.

Ankstesniojo skyriaus pabaigoje gvildenome tolesnes šios tendencijos pasekmes turėdami omenyje kintantį viešosios ir privačios sričių šiuolaikinėje Amerikoje (ar tiksliau, Šiaurės Amerikoje) pobūdį. Tačiau gal būtų ne pro šalį šiek tiek pakeisti analizės lygmenį ir apžvelgti pilietiškumo ir pilietinės visuomenės prieštaravimus truputį kitokiais požiūriais. Toliau pilietiškumo ir pilietinės visuomenės problemas nagrinėsime iš kelių skirtingų perspektyvų. Pirmiausia pasvarstysime, kaip tai, kas iki šiol buvo pasakyta, taikytina tik vienoms visuomenėms, o kitoms – ne. Tad pilietiškumo ir pilietinės visuomenės raida Vakarų Europoje ir Šiaurės Amerikoje bus priešinama padėčiai Vidurio ir Rytų Europoje (taip pat trumpai užsimenant apie Izraelį), o nuolatinės pilietinės visuomenės kūrimo problemos tuose kraštuose bus nagrinėjamos tiek istoriniais, tiek šiuolaikiškesniais aspektais. Ši analizė padės iš naujo įvertinti socialinį pasitikėjimą kaip esminį dalyką visoms pilietinės visuomenės idėjoms tiek Vakaruose, tiek Rytuose. Bus gvildenamos labai įvairios problemos, su kuriomis susiduria šios skirtingos visuomenės atkurdamos pasitikėjimo jausmą, kuris yra labai svarbus, kad funkcionuotų pilietinė visuomenė.

Kaip pamatysime, socialinio pasitikėjimo problemos, jo apibrėžimai, ribos ir kriterijai, tad ir pilietinės visuomenės problemos nėra tokios pat visose visuomenėse. Kai kurias jas lemia (ar gal dar jos nekyla) ne liberaliai individualistiškai formuluojamo pilietiškumo neišvengiamas susiaurinimas, bet veikiau todėl, kad tose visuomenėse nieko panašaus į pilietiškumo ir paties proto principų įgyvendinimą nevyksta. Štai kodėl toks šio skyriaus pavadinimas. Miestai – Jeruzalė, Budapeštas, Los Andželas – čia minimi kaip metaforos, o ne kaip vietovardžiai. Kiekvienas iš jų atskleidžia labai savito pobūdžio problemas, kurios iškyla tam, kuris bando pavartoti pilietinės visuomenės sąvoką aprašomąja

ar norminamąja prasme trijose nūdienos aplinkose. Pradėsiu nuo trijų vaizdelių, trijų literatūrinių miniatiūrų. Visos jos neišgalvotos ir kukliai, *pianissimo* iliustruoja tris skirtingas tikroves, kurios visos kelia rimtų klausimų dėl pilietinės visuomenės idėjos.

II

Jeruzalė. Karšta vasaros diena, koks pusmetis iki Intifados* (1987 m. gruodžio mėn.) pradžios[1]. Miesto autobusas Nr. 5 Tel Avive išvažiuoja iš pagrindinės autobusų stoties į miesto centrą, ir pakeliui kiekvienoje stotelėje įlipa vis daugiau keleivių**. Vienoje iš pirmųjų stotelių įlipa vidutinio amžiaus palestinietis, matyt, padienis darbininkas, ir atsisėda prie lango tuoj už galinių durų. Jis varganai apsirengęs ir nelabai švarus. Drabužiai apskurę, jis nesiskutęs, nesusišukavęs, aplipęs tinku. Jo rankose įrankių dėžė. Autobuse renkantis vis daugiau žmonių, vieta greta jo lieka tuščia. Autobuso keleiviai – daugiausia pasauliečiai žydai, vidutinio amžiaus, bet yra ir jaunų. Sulig kiekviena stotele keleiviai turi vis labiau grūstis karštame, perpildytame ir jau tvankiame autobuse. Vis tik niekas nesėda šalia to padienio darbininko. Karaliaus George'o ir Dizengoffo gatvių sankryžoje įlipa ortodoksas gabardino paltu ir ilgomis žandenomis. Braudamasis į autobuso galą, jis pastebi tuščią vietą ir lyg niekur nieko atsisėda.

Budapeštas. 1990 metų rugsėjis, kokia savaitė prasidėjus mokslo metams. Rózsadombo (itin prestižinis gyvenamasis Budos rajonas) gyventoja, kurią pavadinkime ponia Kiss ir kuri yra žydė, vieną popietę išeina pasivaikščioti ir susitinka savo kaimynę, ku-

* Palestiniečių sukilimas.

** Nors mūsų pasakojimo veiksmas vyksta Tel Avive, ir šio skyriaus pavadinime, ir toliau skyriuje miniu Jeruzalę dėl jos istorinių ir metaforinių atgarsių ir todėl, kad ji svarbi nagrinėjant problemišką pilietinės visuomenės pobūdį nūdienos Izraelyje.

rią pavadinkime ponia Szigetwáry. Ponia Szigetwáry yra pagyvenusi dama, kurios anūkas lankė tą patį darželį kaip ir ponios Kiss jaunylis sūnus. Ponios Szigetwáry anūkas Jánosas yra spalvotasis. Jo motina vengrė, o tėvas – afrikietis. Ponia Kiss pasiteirauja apie Jánoso sveikatą, nes jo dar nemačiusi nuo mokslo metų pradžios. Ponia Szigetwáry atsako, kad Jánosas esąs sveikas, tik jie leidžia jį ne į to rajono mokyklą, bet į daug toliau, Pestoje, esančią mokyklą. Ponia Kiss paklausia tos mokyklos pavadinimo ir ponia Szigetwáry atsako, jog tai nauja mokykla, tik šiais metais atidaryta Lendrai Utcos gatvėje. Ponia Kiss tarsteli toje gatvėje nežinanti jokios mokyklos. Ponia Szigetwáry atsako, jog tai naujutėlė mokykla, ir šiek tiek dvejodama priduria, kad, tiesą sakant, tai žydų mokykla. Jánosas labai išsiskiriąs iš kitų vaikų, ir jo tėvai nutarė, kad jam būsią geriau mokytis tarp vaikų, kurie irgi išsiskiria... Derėtų pridurti, kad po metų Jánosas naujoje mokykloje iš tiesų buvo labai patenkintas ir smagiau jautėsi nei tarp ankstesnių klasės draugų.

Los Andželas. Venisas, Kalifornija, vienas iš nedaugelio Los Andželo rajonų, kur esama šiokios tokios viešos erdvės. Čia bent yra paplūdimio lentų takas, paplūdimys, yra kavinių ir knygynų, kuriuos galima pasiekti pėsčiomis (ne vien automobiliu). Veiksmas vyksta nuošaliame skersgatvyje už Brukso aveniu, tuoj į vakarus nuo pagrindinės gatvės. Nekilnojamasis turtas čia turi aukso kainą, ir namų savininkai už nedidelius namus, kartais ne ką didesnius už vienaaukščius, dažnai turi sumokėti gerokai daugiau nei pusę milijono dolerių. Vieną vėlyvą rytą 1988 metų rudenį tame skersgatvyje namų savininkas, išnešęs šiukšles ir išmetęs į alėjos šiukšliadėžę, susitinka meksikietę (gal meksikietiškos kilmės amerikietę, nežinau), kurios drabužiai ir visa laikysena byloja ją esant benamę ir gyvenant gatvėje. Namų savininkas labai mandagiai paklausia, ką ji veikianti ir ar jis galėtų kuo padėti. Jis – gyvas mandagumas. Su ta bename jis kalba taip nešališkai, bet

mandagiai – kaip banko tarnautojas pasisveikintų su savo klientu ar „Burger King" padavėja su neblėstančia šypsena priimtų užsakymą, palinkėdama „geros dienos". Meksikietė paaiškina, ką veikianti – ieškanti butelių, – irgi neutraliausiais žodžiais, ir namo savininkas atsako, kad jo kaimynas už kelių namų aną vakarą turėjęs svečių ir kad jo šiukšliadėžėje tikrai būsią daug butelių. Jiedu maloniai išsiskiria, o visas jų pabendravimas (bent iš šalies) atrodė taip, nelyg parduotuvės tarnautojas būtų aiškinęs pirkėjui, kur rasti pomidorų padažą.

* * *

Ką šie trys vaizdeliai atskleidžia ir kaip mums padeda geriau suprasti šiuolaikinės pilietinės visuomenės problemas? Pirmiausia visi šie vaizdeliai atskleidžia solidarumo ir savitarpiškumo sąlygas visuomenėje. Jie visi skirtingais būdais parodo, kaip skirtingose visuomenėse kuriamas ir suvokiamas solidarumas ar – ir tai kur kas svarbiau – pamatinis tarpasmeninis pasitikėjimas. Šiuo atžvilgiu Jeruzalės ir Budapešto vaizdai turi daug bendra ir, atrodo, nesiderina su vaizdu iš Los Andželo.

Ir Jeruzalėje, ir Budapešte akivaizdu tai, ką galėtume suvokti kaip pilietiško komponento pilietinėje visuomenėje ribas. Šiose dviejose visuomenėse skirtumai – iš esmės etniniai, rasiniai ir religiniai – dar yra svarbūs kriterijai ir kategorijos visuomenei reprezentuojant svarbiausius pasitikėjimo ir savitarpiškumo ryšius tarp jos narių. Nors tam, kas pažįsta šias tris skirtingas visuomenes, nėra ko ir aiškinti apie šių kriterijų svarbą, pravartu atskleisti moralinę kiekvieno vaizdelio prasmę.

Pasakojimas apie ponią Kiss ir ponią Szigetwáry turbūt paprasčiausias ir aiškiausias. Čia matyti, kad žydai (ir, žinoma, juodieji) nėra laikomi visaverčiais visuomenės nariais. Matyti, jog tiek pilietinės visuomenės savitarpiškumą, tiek visuotinę priklausomybę proto bendruomenei (t. y. pilietiškumą) riboja tebesanti

svarbi etinė ir nacionalinė tapatybė. Žinia, galima teigti, jog neslopstantis antisemitizmas šių dienų Vengrijoje yra tik kultūrinis reiškinys, kuris nėra suinstitucintas nei teisiniu, nei politiniu ar socialiniu lygiu. Galbūt ir taip, tačiau protingiau būti atsargesniems ir gerokai suabejoti argumentais tų, kurie teigia, jog 1989 metais atgijęs antisemitizmas buvo vien „rinkimų kampanijos reiškinys, neturintis šaknų socialinėje tikrovėje". Prieš trisdešimt metų, 1958–1959 metais, taip pat buvo manoma, kad per valstybinio socializmo dešimtmetį antisemitizmas jau išrautas (1948–1953 metais jis išties viešai tarsi ir neprasiverždavo). Tačiau tuo laikotarpiu antisemitizmas pradėjo vėl kilti į paviršių ir dažnai galėdavai išgirsti sakant: „Nors jis komunistas, tačiau bent yra padorus tautos kadras, ne žydas"[2].

Svarbiau grįžti prie šiuolaikinės tikrovės ir prisiminti, kas šiandien vyksta visoje Vidurio Rytų Europoje. Tik panagrinėkime etninius konfliktus – tarkime, karus Jugoslavijoje ir buvusioje Sovietų Sąjungoje; vengrų mažumos problemą Rumunijoje, Slovakijoje ir Serbijoje, rusų mažumos problemą Baltijos šalyse; bet kokių būsimų santykių tarp nepriklausomos Moldavijos ir Rumunijos problemišką pobūdį (ir Vengrijos reakciją į juos), taip pat kylančią įtampą tarp čekų ir slovakų federacinėje Čekijoje ir Slovakijos respublikoje (o ką jau kalbėti apie galintį įsižiebti konfliktą Bosnijoje – Hercogovinoje ar Makedonijos nepriklausomybę nuo federacinės Jugoslavijos valdžios ir Graikijos reakciją į tai), ir įsitikinsime, jog Rytų ir Vidurio Rytų Europos šalys dar toli gražu nepajėgios instituciškai įtvirtinti visuotinio pilietiškumo principų, kurie aprėptų etninį atskirumą ir jį įveiktų.

Derėtų prisiminti, jog šios problemos iškilo pasibaigus Pirmajam pasauliniam karui ir žlugus Austrijos-Vengrijos imperijai. Tuo metu buvo įsitikinta, kad toje teritorijoje susikūrusiose valstybėse maždaug 30 procentų iš apytikriai 100 000 000 gyventojų yra tautinės mažumos, kurių nacionalinių siekių Versalio taikos su-

tartis nepatenkins[3]. Svarbiau tai, kad Nacionalinių mažumų sutartis, turėjusi garantuoti tų žmonių teises, netiesiogiai pripažino, jog negalima kliautis naujosiomis valstybėmis, susikūrusiomis Rytų Europoje po Pirmojo pasaulinio karo, kad jos šiems etniniams gyventojams, nepriklausiusiems nacionalinei daugumai, suteiks visišką teisinę apsaugą, tai yra visišką teisinį ir civilinį pilietiškumą. Šioje Europos dalyje pilietiškumo problema – problema, kaip oficialiai įteisinti pilietinės visuomenės principus teisinėje, civilinėje, politinėje ir socialinėje plotmėje – pirmą kartą Vakarų Europos ir Amerikos įsisąmoninta 1914 metais Sarajeve, vis dar mums aktuali. Ir galbūt jos sprendimas (savaime nepilietinis) dar bus rastas Sarajeve.

Su panašiu problemų pluoštu susiduriame nuo Budapešto iki Jeruzalės, nuo Vidurio Rytų Europos iki Viduriniųjų Rytų. Kitaip tariant, susiduriame su tuo, kad visuotines pilietiškumo sąlygas medijuoja atskiri, pirmykščiai narystės, pasitikėjimo ir solidarumo kriterijai. Tačiau nėra ko apie šį klausimą daug kalbėti, nes kiekvienas besidomintis gerai žino, kokia padėtis yra okupuotose teritorijose (kurias Izraelis užėmęs ilgiau nei pusę savo kaip valstybės gyvavimo laiko) ir kokia gyvenimo tikrovė yra „anapus" žaliosios linijos (senosios prieškarinės 1967 metų sienos). Tai žingsnis, žengtas nuo teisinės demokratinės valstybės į sritį, kur daugiau nei 1 600 000 žmonių neturi pagrindinių civilinių juridinių ir politinių pilietybės teisių ir kur teisės valdžia nuo 1967 metų birželio mėn. buvo pakeista įstatymine karo vado valdžia (t. y. kariniais įsakymais), o nuo 1981 metų – Izraelio „civiline administracija". Tačiau mūsų pateiktame vaizdelyje veiksmas vyko ne Ramaloje, Gazoje ar Hebrone, o Tel Avive („pirmajame hebrajų mieste"). Ir ten žydai miesto autobusuose, be abejo, sėdi greta palestiniečių ir juos dažnai sieja glaudūs darbo santykiai. Tačiau mūsų pasakojime parodoma, kad jie iš esmės gyvena skirtinguose civiliniuose ir, tiesą sakant, pilietiniuose pasauliuose. Kadangi Iz-

raelis yra žydų valstybė (tokią ją daro kalbos, kultūros, švietimo programų ir, žinoma, visuomeninio asmeninių gėrybių paskirstymo principai), tikrojo Izraelio (t. y. tapatinamo su valstybės piliečiais) gyventojai palestiniečiai nėra visateisiai visuomenės nariai. Ir nors kai kas – teisingai – teigtų, jog prieš išsakant kokią nors normatyvinę nuomonę apie demokratijos mastą Izraelyje, reikia atsižvelgti į istorinį konfliktą (ikivalstybiniu laikotarpiu tarp etninių grupių, po 1948 metų – tarp valstybių, o dabar vėl gresiančiu virsti etniniu), mano požiūris yra būtent toks. Čia (kaip ir Vidurio Rytų Europoje) tebeišliekantys nacionaliniai tapatumai ir lojalumai pakerta galimybę sukurti pilietiškumo ir priklausomybės nacionalinei valstybei modelį pagal liberaliosios individualistinės ideologijos principus.

Be to, ir čia visas „jeruzališko vaizdelio“ subtilumas, matome ne tik žydų ir arabų konfliktą, bet ir konfliktą tarp žydų daugumos dėl to, kokia turi būti valdymo forma: ar pasaulietiškesnė – universalesnė, ar labiau religinė – partikuliaristinė. Tačiau įdomiausia, kad šis konfliktas nebūtinai būdingas tokioms ultradešiniosioms parlamentinėms partijoms, kaip Comet ar Moledet, kurios ragina „Didžiojo Izraelio“ gyventojus palestiniečius iškelti už Jordano upės, ar tokioms ekstremistinėms religinėms partijoms, kaip Šas, tapatinančioms palestiniečius su religiniu istoriniu Amaleko dariniu – tauta, kurią Biblija liepia Izraelio žmonėms nušluoti nuo žemės paviršiaus, – tauta, kuri istorinėje žydų sąmonėje visuomet buvo tapatinama kone su metaistoriniu priešu[4]. Šie požiūriai yra taip toli nuo to, ką mes (ir, atrodytų, dauguma Izraelio piliečių) laikome bendra modernios demokratinės valstybės kultūra, kad nėra prasmės jų aiškinti. Tik pilietinės visuomenės problemos požiūriu įdomu pažymėti, kaip šiuolaikiniame Izraelyje vis labiau plintantys konkretesni bei religiniai politikos apibrėžimai daro poveikį netgi liberaliam diskursui[5]. Pavyzdžiui, kai kurie religiniai vadovai, tokie kaip Ephrato rabinas Rikinas, reika-

lauja tinkamai ir mandagiai elgtis su palestiniečiais, remdamiesi ne liberaliu diskursu apie piliečių teises, bet bibliniais įsakymais, nurodančiais deramai elgtis su tarp mūsų esančiais „ger". Taigi čia argumentas įteisinti mandagumą ir civilizuotą kultūrą grindžiamas ne liberalia pilietinių teisių tradicija, o bibliniais, būtent žydų religiniais priesakais dėl senovės izraelitų atsakomybės svetimšaliui ar Kitam.

Dabar vėl grįžkime prie mūsiškio autobuso Nr. 5 ir jo atspindimos prieštaringos Izraelio tikrovės. Tų keleivių elgesį būčiau linkęs aiškinti šitaip: pasaulietiškam izraeliečiui palestiniečiai (pavieniai ar kaip kolektyvinis nacionalinis darinys) kelia problemą, kuri, nors ir paradoksalu, neegzistuoja Izraelio gyventojui – kraštutiniam ortodoksui. Mat pasauliečiui izraeliečiui, kuris bent jau normatyviai, iš principo, nors galbūt ne visuomet praktiškai, pripažįsta visuotinius pilietiškumo principus kaip valstybinės santvarkos pagrindą, palestinietis yra paradoksas (be to, galima fizinė grėsmė). Viena vertus, pagal minėtus principus jis turi būti įtrauktas į galiojančius dalyvavimo ir priklausomybės bendrijai apibrėžimus, kitaip tariant – į pilietinę visuomenę. Kita vertus, savo kalba, kultūra ir religiniais, etniniais ir giminystės ryšiais bei lojalumu jis yra aiškiai svetimas, Kitas, tikriausia prasme – ne vienas iš jų[6].

Tai dar neišspręstas paradoksas, su kuriuo susiduria visi Izraelio piliečiai – tiek palestiniečiai, tiek žydai. Jo šaknys – pastangos suderinti visuotinius *Staatlich* narystės kriterijus su partikuliaristiniu, žydišku valstybės turiniu[7]. Keista, bet šios dviprasmybės nėra žydų ortodoksų pasaulyje, mat jie (neturiu galvoje visų) atmeta visuotinį šios valstybės sampratos aspektą vardan specifinės (ir faktiškai pirmykštės) žydų valstybės sampratos. Žydui ortodoksui palestinietis nėra problema, nes jis tiek nutolęs nuo bendros viešosios kultūros, kad į jį žiūrima ne kaip į Kitą (su juo turėtų sieti tam tikras bendrumas, antraip šis terminas neturi prasmės), bet tiesiog kaip į svetimšalį, kito pasaulio gyventoją, su kuriuo

santykiai yra grynai instrumentiniai bei logistiniai ir su kuriuo negalimi jokie pasitikėjimo, solidarumo ar savitarpiškumo santykiai. Čia nėra jokio paradokso, jokios dviprasmybės, tačiau, pasak tokios sampratos, taip pat nėra ir jokios narystės, jokio dalyvavimo ir pilietiškumo. Čia matyti ne pilietinės visuomenės žlugimas dėl nacionalistinio partikuliarizmo kuriamų kliūčių, bet išankstinis abejingumas pilietinės visuomenės principams, ir jis grindžiamas aiškiai ikimoderniu religinės legitimacijos principu.

Ir galiausiai Los Andželas. Vaizdelis Veniso paplūdimyje turbūt nesuprantamiausias stebėtojui – bent amerikiečiui, o gal ir europiečiui. Jo prasmę slepia būtent ta „savaime suprantamo" elgesio aura. Galiausiai, kaip paklausė vienas studentas (visiškai nesuprasdamas esmės), ko tikėtis – kad tas žmogus pakviestų ją puodelio kavos ar leistų naudotis jo banko sąskaita? Toks elgesys, žinoma, neturi nieko bendra su dosnumu ar netgi paskirstomojo teisingumo principais. Esmė ta, kad mūsų vaizdelio veikėjai neturi jokio klasinio tapatumo. Jiedu vienas su kitu elgiasi kaip lygus su lygiu – kaip pažymėjau anksčiau – kaip „metafiziškai lygūs". Skirtumai tarp jų ne kokybiniai, o kiekybiniai (piniginiai skirtumai). Kiekvienam išgirdusiam šį pasakojimą europiečiui (ir ne tik iš Vidurio Rytų Europos) įspūdį padarė jo potekstė: visiškas klasinio solidarumo bei tapatumo (ir todėl atskirties principų) nebuvimas Jungtinėse Valstijose ir tai, jog Europoje turtuolio bendravimas su vargšu būtų kupinas begalės subtilesnių ar ne tokių subtilių neapykantos, pavydo, baimės, pasididžiavimo, nuolankumo ir t. t. rodiklių. Jungtinėse Valstijose toks bendravimas visiškai sklandus. Kad ir ką tie individai jautė širdy, bendraudami, bendroje susitikimo erdvėje jie savo jausmų neparodė. Mat ten, priešingai nei Europoje (ir žinoma, tose Vidurio Rytų Europos dalyse, kuriose dar išlikęs Austrijos–Vengrijos monarchijos paveldas), socialinio statuso skirtumai, pakeičiantys ekonominius skirtumus tarp socialinių grupių (ir jie, kaip matėme, buvo esminis

elementas kuriantis klasiniams tapatumams ir klasiniam solidarumui) neišryškėja. Tiesą sakant, jų nėra. Statusas yra turto ir vartojimo modelių padarinys. Jo nelemia tie pirmykščiai *Stände* kintamieji, kurie Europoje dar ir devynioliktajame amžiuje lėmė klasinius skirtumus (tad ir, kaip matėme, socialistinio sąjūdžio trajektoriją). Venise, Kalifornijoje, kaip ir daugumoje kitų Jungtinių Valstijų vietų, individų bendravimo pagrindas yra jų individualūs tapatumai, o ne tai, kad jie yra platesnio junginio ar grupės nariai. Čia labiau negu kur kitur (ir, žinoma, labiau negu Jeruzalėje ar Budapešte) pilietiškumo visuotinumas, grindžiamas autonomišku individu, yra labiausiai įgyvendintas visuomenėje. Tačiau ir čia galimybė išreikšti bendrumo jausmą tarp šių autonomiškai suvokiamų individualių esybių yra sunkiausiai randama.

Apibendrinant galima pasakyti, kad Los Andžele yra vienas šios modernios dialektikos polius – kraštutinis individualizmas – atskirybės, subjekto, išlaisvinto nuo pripažintų bendruomenės reikalavimų, apoteozė. Toji viešoji arena, nuo kurios priklauso racionalumas, per individo saviraišką neteko turinio.

Jeruzalėje ir Budapešte – kitas polius. Ten pilietinės visuomenės egzistavimui grėsmę kelia ne prarasta viešoji erdvė, bet dar turėsiąs būti sukurtas privatus subjektas. Subjektas, kurio tapatumą ir autonomiją laiduotų įstatymas ir pripažintų tiek kiti visuomenės nariai, tiek valstybė. Subjektas, gyvenantis su kitais subjektais kaip „metafiziškai lygus“ ir kurio buvimas konstituoja pilietinę visuomenę, – kaip tik šitoks subjektas, kurio buvimas dar nepakankamai įtvirtintas Vidurio Rytų Europos ir Izraelio visuomenės ir politikos dabartinėje tikrovėje, kelia grėsmę pilietinės visuomenės pagrindams.

Istorinė šių skirtingų „atvejų“ analizė, aišku, reikalinga atskiros studijos. Tam tikru atžvilgiu šis mūsų darbas skirtas – kone vien tam – atskleisti istorines bei analitines sąlygas, kurių padarinys ir yra tas modernaus gyvenimo paradoksas, pailiustruotas vaiz-

deliu iš Los Andželo. Izraelyje ir Vidurio Rytų Europoje skirtingą situaciją lėmė visai kitokio pobūdžio veiksniai, kuriuos mes vis dėlto turime paanalizuoti tam tikrame istoriniame fone.

III

Pilietinės individualybės išsirutuliojimas iš bendruomeninių ar kolektyvinių požymių buvo procesas, trukęs Vakarų Europoje šimtmečius. Čia didelę reikšmę turėjo religinės sektantiškojo ar asketiškojo puritonizmo doktrinos ir taip pat – kaip parodė Steinas Rokkanas – unikalus nacijos formavimosi ir integracijos procesas, vykęs nuo absoliutizmo laikotarpio iki ankstyvosios moderniosios epochos[9]. Valstybių kūrimosi Vakarų Europoje trajektorija ir laikas; elito integracijos, masių dalyvavimo ir aktyvios narystės (rinkimų teisės) etapai bei perskirstomųjų institucijų (moderniosios socialinės apsaugos) steigimasis leido formuotis autonomiškiems socialiniams dariniams, nepriklausomiems nuo valstybinės valdžios.

Remdamasis Steino Rokkano, Otto Hinze's ir kitų darbais, S. N. Eisenstadtas sukūrė Vakarų raidos topologiją, kuri pabrėžia Vakarų Europos visuomenėms būdingą istorinį korporacinių veikėjų pliuralizmą žlugus Romos imperijai. Eisenstadto topologijoje organizaciniam Vakarų Europos civilizacijos heterogeniškumui, pagrįstam socialinių politinių centrų įvairove, statuso hierarchijomis ir kintančiomis socialinių grupių ribomis, prilygsta heterogeniškumas simbolinių orientacijų, kurių buvo semiamasi iš kultūrinio judėjiškųjų – krikščioniškųjų religijų paveldo bei graikų ir romėnų civilizacijos, drauge su germanišku gentiniu paveldu lėmusios „labai didelio masto įvairovę ir kultūrinių orientacijų bei struktūrinių sistemų sampyną“[10]. Kalbant labai schemiškai, Eisenstadto topologija apima tokius Vakarų Europos civilizacijai būdingus komponentus: (1) socialinių ir politinių centrų įvairovė;

(2) didelis šių centrų skvarbumas į teritorines periferijas ir kartu periferijų kėsinimasis į šiuos centrus; (3) palyginti nedidelis klasinių, etninių, religinių ir politinių darinių ribų sutapimas; (4) palyginti didelė autonomija, suteikiama įvairioms grupėms ir sluoksniams jų galimybės prieiti prie socialinio centro požiūriu; (5) įvairių elitinių grupių gausa ir tam tikras jų nepriklausomumas viena nuo kitos ir nuo socialinio centro, (6) teisinės sistemos nepriklausomumas, ypač nuo politinių ir religinių sistemų; (7) miestų kaip socialinio ir kultūrinio gyvenimo centrų autonomija[11].

Kalbant ne taip schemiškai apie plačiau pripažįstamus dalykus, Bažnyčios kaip nuo imperijos nepriklausomo socialinio centro svarba (Gelazijaus „Dviejų kardų" doktrina), miestų autonomija ir autonominės teisinės sistemos (pagrįstos Romos paveldu) svarba – visa tai Vakarų Europoje lėmė visuomenės atsiskyrimą nuo valstybės. Šis vėlesnis – autonominės teisinės sistemos – aspektas, kai individai buvo suvokiami kaip „artikuliuotos visybės," o ne kaip „neatskiriama masė," buvo labai reikšmingas tiek asmeninių teisių, tiek ir atstovaujamųjų institucijų idėjos raidai[12]. Pirmuoju atveju buvo patvirtinta individo priklausomybė tam tikrai bendruomenei (su jos bendruomeninėmis teisėmis), nepriklausomai nuo jokių feodalinės priklausomybės saitų[13]. Antruoju atveju šitai per Korporacijų įstatymą darė įtaką idėjai, kad „bendruomenės teisė bus įgyvendinama per atstovų asamblėją"[14]. Vadinasi, pirmosioms korporacinėms bendruomenių, kaip nepriklausomų visuomenių, teisėms buvo suteikta tiksli juridinė forma, nes kiekviena atstovaujama (ir atstovaujanti) grupė pati savaime buvo laikoma *universitas*. Taigi anksčiau pažymėtas „pliuralizmas vienovėje", būdingas viduramžių krikščioniškajai civilizacijai, pranoko konkuruojančius *Imperium* ir *Sacerdotium* keliamus reikalavimus aprėpdamas (maždaug tryliktajame amžiuje) *societas civilis*, pilietinę ar politinę visuomenę (iki aštuonioliktojo amžiaus pabaigos šie terminai buvo vartojami sinonimiškai), nepriklausomą nuo valstybės. Visi šie veiksniai

netgi vadinamuoju absoliutizmo laikotarpiu karališkajai valdžiai smarkiai trukdė įdiegti autokratines valdžios sistemas.

Rytų Europoje – taip pat ir Vidurio Rytų Europoje – padėtis buvo gerokai kitokia. Tiesa, Vidurio Rytų Europos šalys nekentėjo nuo kraštutinio „rytietiško modelio“ absoliutizmo. Šitai buvo būdinga Rusijai, sustabdžius laisvųjų miestų ir nepriklausomos diduomenės plėtrą: vykdant Ivano III (1462–1505) ir Ivano IV „Rūsčiojo“, (1533–1584) valstybės kūrimo politiką ir vėliau, valdant Petrui Didžiajam (1682–1725), ortodoksinę cerkvę oficialiai pajungus valstybei. Visa tai drauge skatino visuomenės kaip „amorfinės subjektų masės“, neturinčios juridinės autonomijos ir Vakarų viduramžių pabaigos *societas civilis* suformuluotų teisių, atomizavimą ir homogenizavimą[15]. Kaip teigia Jeno Szücsas, Vidurio Rytų Europa veikiau buvo įstrigusi tarp vakarietiško ir rytietiško modelių.

Nors tokios šalys kaip Čekoslovakija, Lenkija ir Vengrija turėjo tam tikrų pliuralistinės vakarietiškos institucinės (ir simbolinės) struktūros bruožų, istorinė šių šalių raida smarkiai skyrėsi. Be to, šių struktūrinių veiksnių – ir sykiu jų konkrečių savybių – atliekamas vaidmuo paprastai buvo labai skirtingas. Tipiškas pavyzdys būtų viduramžių miestai. Vidurio Rytų Europoje nebuvo nepriklausomų ar panašaus dydžio miestų kaip Vakaruose. O egzistavusios miestietiškos gyvenvietės, George'o Schöpflino žodžiais tariant, paprastai buvo „biurokratinės aglomeracijos – administraciniai centrai arba gynybiniai miestai, arba statiškos, uždaros gyvenvietės, įsitvėrusios prekybinių privilegijų“[16]. Užuot buvę nepriklausomų organizuotų interesų židiniai, miestai paprastai priklausydavo nuo valstybės ir tarnaudavo jos interesams.

Panašų nukrypimą nuo vakarietiško modelio liudija ir teisės autonomija bei vakarietiški feodaliniai savitarpiškumo principai. Rytuose ši autonomija buvo griežtai ribojama valstybės nevaržomos valdžios principo, stiprinusio valstybės nepriklausomumą nuo visuomenės, kuri buvo pernelyg silpna, kad būtų galėjusi regu-

liuoti savo veiklą ir išlaikyti savo pačios nepriklausomumą. Teisių savitarpiškumo tradicijos buvo griežtai ribotos (nors iš principo jų būta Bohemijoje ir Vengrijoje), o dažnai jų visai nebūdavo. Tokios raidos padariniai buvo juntami ir moderniaisiais laikais, kai „individams buvo suteikiama nedaug teisių", o „teisių savitarpiškumas dažniausiai buvo ribojamas tuo, ką elitas buvo pasirengęs pripažinti"[17]. Vadinasi, Vidurio Rytų Europos raidai trūko kaip tik tų autonomiškų ir pliuralistinių visuomenės sričių, kurios įvairiuose Vakarų Europos raidos modeliuose sudarė ypatingo jos plėtros kelio esmę.

Vidurio Rytų Europos visuomenės, viena vertus, įstrigusios tarp Rytų ir Vakarų, turėjo nedaug galimybių plėtotis. Vėliau Otomanų ekspansijos spaudimas ir Habsburgų iškilimas sutrukdė rastis nepriklausomiems teisių bei interesų reprezentantams struktūrose valstybės, tapusios paskui hegemoniška. Antra vertus, šešioliktojo amžiaus pabaigoje kartu iškilęs „antrasis feodalizmas" sustiprino vietinę diduomenę ir trukdė formuotis nepriklausomai verslininkų klasei. Be to, tai išplėtė prebendinių žemės valdų sistemą, pririšusią valstietį prie žemės kaip tik tuo metu, kai Vakaruose didėjo asmeninės valstiečių žemės valdos. Tokią pat, o gal net didesnę reikšmę turėjo tai, kad „antrojo feodalizmo" sąlygomis ir nesant buržuazinės raidos žemvaldžių aristokratija vėliau buvo įtraukta į valstybės administracinį aparatą. Ši „neofeodalinė" administracinio elito klasė buvo vienas iš esminių veiksnių, lėmusių savitą Rytų šalių kelią į modernybę, „modernizacijos iš viršaus" principus ir savaime prieštaringą užduotį sukurti pilietinę visuomenę iš viršaus – politinio elito rankomis, o tas elitas nebuvo suinteresuotas daryti reformas ir „įteisino savo nuostatas, teigdamas, jog modernybės ir pažangos šaltinis yra valstybė, o visuomenė yra atsilikusi"[18].

Šios raidos padarinys ideologiniu požiūriu buvo savotiškas būdas, kuriuo valdantysis Europos periferijos elitas perėmė vakarietišką „liberaliąją" ideologiją. Ji nebuvo asmeninės laisvės ir indi-

vidualaus išsivadavimo ideologija, o buvo naudojama valstybės – paskutinės „ieškančios alternatyvų versliškumui“ klasės „tvirtovės“ galiai stiprinti[19]. Visi šie veiksniai įvairiais atvejais įvairiai lėmė modernizacijos savitumą Vidurio Rytų Europoje ir tai, kad čia nebuvo nacionalinio valdymo struktūrų (Lenkiją pasidalijo Prūsija, Austrija ir Rusija, pietinės ir vakarinės šio regiono dalys buvo pajungtos Habsburgų dinastijai) – kitaip tariant, jie lėmė šių imperinių režimų valdomų visuomenių organizaciją, kai dar devynioliktajame amžiuje ir vėliau vyravo korporacinės socialinės organizacijos formos (prie šio klausimo netrukus grįšime)[20].

Tačiau mums rūpi ne šių Vidurio Rytų Europos šalių vidinė įvairovė ar bendras istorinės jų raidos kelias nuo viduramžių iki naujųjų laikų[21]. Mus labiau domina vienas ypatingas šios istorinės raidos aspektas – tai, kas labiausiai susiję su šiuolaikinėmis pilietinės visuomenės problemomis. Kaip puikiai žinoma, socialinė ir politinė Vidurio Rytų Europos istorija dažnai buvo pasitelkiama aiškinant specifinį jos kelią į modernybę – tai valstybinio aparato reikšmė, skirtumo tarp valstybės ir visuomenės ar pilietinės visuomenės nebuvimas. Kaip jau užsiminėme ankstesniuose skyriuose, pasak šio aiškinimo, Vidurio Rytų Europoje pilietinės visuomenės poreikis iš tikrųjų yra poreikis turėti tokio tipo demokratines struktūras ir institucijas (teisiškai laisvas žmogus, laisvos raiškos teisės; teisės organizuoti interesų grupes ir politines partijas ir gana naujas poreikis – „iš tikrųjų“ dalyvauti priimant sprendimus), kurias mes tapatiname su Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos demokratija ir kurios, galėtume pridurti, nulemtos istorinių valstybės kūrimosi tose šalyse sąlygų. Tačiau mūsų argumentacijai svarbesnis mažiau pastebimas faktas – nors jis esminis, norint suprasti pilietinės visuomenės tradicijos individualųjį „polių“ ar komponentą, – tai, kokį poveikį Vidurio Rytų Europos istorinė raida turėjo nacionaliniams tapatumams ir, dar svarbiau, etniškumo ir nacionalizmo santykiui formuojantis nacionalinėms valstybėms.

Vakarų raidai būdingas nacionalinių tapatumų atsiskyrimas nuo etninių tapatumų turėjo didžiausią reikšmę anksčiau minėtam nacionalinio tapatumo, o vėliau – pilietinės individualybės atsiskyrimui nuo vietinių, etninių ir konkrečių solidarumo saitų, iš kurių iškilo europietiška nacionalinė valstybė[22]. Ilgai užtrukusiam valstybės kūrimosi ir nacijos formavimosi procesui Vakarų Europoje buvo būdingas tik nuoseklus įvairių *ethnie* integravimasis į vieną nacionalinį tapatumą (apibūdinamą sava teritorija, ekonomika, teisės, švietimo bei kultūros sistema ir istorine atmintimi). Šiam procesui labai svarbios buvo skirtingos lingvistinio asimiliavimosi ypatybės, socialinė mobilizacija ir, daug vėliau, masinis švietimas bei žiniasklaidos poveikis. Per šį procesą, kaip prieš trisdešimt metų pažymėjo Danielis Lerneris, „psichologiškai mobilių asmenybių" formavimasis lėmė „empatijos" atsiradimą tarp skirtingoms etninėms bei religinėms tradicijoms priklausančių žmonių[23]. Mūsų analizės požiūriu, ši empatija rėmėsi tuo, kad tradicinius solidarumo ir kolektyvinės narystės bei dalyvavimo kriterijus pakeitė „moderniosios" individualių teisių, visuotinio pilietiškumo vertybės ir moraliai autonomiško asmens kriterijai.

Įvairiose Vakarų Europos šalyse skirtingu mastu vyko (1) įvairių etninių grupių nacionalinio tapatumo kristalizavimasis (kartais, kaip Anglijoje, Prancūzijoje ir Ispanijoje, jo ašis buvo pagrindinė etninė grupė, o kartais, pavyzdžiui, Graikijoje ar Šveicarijoje – nesant šitokių pagrindinių grupių) ir (2) narystės ir dalyvavimo šiame nacionaliniame darinyje kriterijų formalizavimas ir suvisuotinimas remiantis pilietiškumo ir masinio dalyvavimo socialiniame ir politiniame nacijos gyvenime principais[24]. Prisiminkime, jog ankstyvoji moderni pilietinės visuomenės idėja iškilo, kai pirmasis šio proceso etapas ėjo prie pabaigos (Anglijoje ir Jungtinėje Karalystėje), o antrasis etapas vos buvo prasidėjęs. Tad savo naiviomis prielaidomis apie bendruomeninių ir individualių savybių papildomumą ji atspindi tą istorinį tarpsnį, kai antrojo pro-

ceso varomoji jėga dar nebuvo pakirtusi pirmajame etape buvusių savitarpio solidarumo sąlygų.

Vakarų Europoje, ypač tose senesnėse šalyse, kurios konsolidavosi iki Vestfalijos Taikos (1648), vykstant politinei, ekonominei bei kultūrinei unifikacijai elito lygiu ir formuojantis institucinėms struktūroms „gamtos išteklių gavybai... vidinei tvarkai palaikyti... ginčams spręsti... ir nustatytoms teisėms ir privilegijoms apsaugoti“, nacionalinį tapatumą sukūrė ankstesnis administracinių, teisinių ir kultūrinių institucijų konsolidavimasis, kuris sujungė daugybę etninių grupių į vieną bendrą naciją[25]. Rytų ir Vidurio Rytų Europoje padėtis buvo visiškai kitokia.

Čia, tarsi aiškiai apverčiant istorinę Vakarų visuomenių raidą, nacionalinė valstybė (ar, tiksliau, administracinės – biurokratinės valstybės valdžios struktūros) iškilo (po Pirmojo pasaulinio karo) anksčiau negu pati nacija. Tam turėjo įtakos anksčiau minėtas „bajoriškas“ pobūdis politinio elito, kuris (devynioliktajame amžiuje), nors vadovavo nacionaliniams sąjūdžiams Vidurio Rytų Europoje, nacionalinę nepriklausomybę tapatino tik su savo paties korporaciniais interesais. Socialinės reformos buvo minimalios, o demokratinį nacionalinių sąjūdžių komponentą užgožė korporaciniai politinio elito interesai. Išties pats šių visuomenių etninis susiskaidymas skatino požiūrį, kad pati valstybė žadina nacionalinius jausmus, o ne priešingai. Apie devynioliktojo amžiaus vidurį visas elitas sutiko, kad nacija gimsta iš valstybės, ir vienintelis klausimas buvo tas, koks yra valstybės kaip nacionalizmo kultūrinės, administracinės ar prievartos vykdytojos vaidmuo[26]. Taigi šitokio pobūdžio masinis telkimasis siekiant socialinių reformų, kuris buvo būdingas Vakarų nacionalizmui ir kuris skirtingas bendruomenes išties suvienijo į vieną naciją, dar nebuvo pasibaigęs.

Dar neišsikristalizavus nacionaliniams tapatumams, per tikrąjį nacionalinių valstybių formavimosi tarpsnį (po Pirmojo pasaulinio karo) kūrėsi naujos valstybės, kurios arba buvo daugiatautės, arba tu-

rėjo reikšmingas nacionalines mažumas. Pražūtingi tokios padėties padariniai buvo dar sunkesni ir todėl, kad tarpukario metais valdantysis elitas, siekdamas išlaikyti savo legitimumą, griebėsi nacionalinio išskirtinumo ideologijos. (Net Čekoslovakijoje nečekai nebuvo visiškai integruoti į pilietinę valstybę, tad į ją žvelgė įtariai[27].)

Todėl vengrų analitiko György'o Csepelio, vieno iš žymiausių nacionalizmo ir etniškumo Vidurio Rytų Europoje tyrinėtojų, žodžiais tariant, „nacijos sąvoka iškilo anksčiau, nei buvo įsteigtos atitinkamos nacionalinės institucijos, tad besirandančiai nacionalinei ideologijai teko aktyviau remtis tokiais etnocentrinio paveldo elementais kaip padorios, kultūrinės vertybės ir normos"[28]. Vidurio Rytų Europoje (kaip ir Rusijoje), „tautų kalėjime" – ar veikiau etninių grupių kalėjime, – iš pradžių spaudžiamoje užsitęsusių absoliutistinių režimų, o vėliau pusiau autokratinių arba diktatoriškų režimų, kurie rėmėsi viena etnine dauguma, niekad neiškilo nacionalinės, laisvai susietų piliečių struktūros. Vietoj jų radosi ir dvidešimtajame amžiuje išlikę etniniai tapatumai ir solidarumo saitai, kurie pergyveno ne tik Habsburgus, Romanovus ir Hohenzollernus, bet ir valstybinį socializmą.

Šio raidos modelio implikacijos pilietinės visuomenės problemoms mūsų dienų Vidurio Rytų Europoje (vaizdelis iš Budapešto, žinoma, yra tik jų metafora) turėtų būti aiškios. Juk nors pilietinė visuomenė kaip „demokratija" yra valstybinio socializmo alternatyva, negalima laikyti savaime suprantamu dalyku, kad egzistuoja būtinos prielaidos pilietinei visuomenei, grindžiamai autonomišku individu (išlaisvintu nuo bendruomeninių tapatumų) kaip moraliniu agentu. Jeigu tam, kad egzistuotų pilietinė visuomenė, reikalinga tam tikra viešumo ir privatumo, socialumo ir individualumo sintezė ir jeigu, kaip mes visą laiką teigėme, pagrindo šiai sintezei nūdienos Vakarų demokratinėse valstybėse (ir ypač Jungtinėse Valstijose) jau nebėra (anksčiau nurodytas lygybės paradoksas), tai padėtis Vidurio Rytų Europoje (ir Jeruzalėje) yra visiškai kitokia. Čia

garbinamas ne individas, iškreipiantis pilietinį (ir bendruomeninį) pilietinės visuomenės polių, o toliau egzistuoja stiprus etninis ir grupinis solidarumas, kuris nuolatos trukdė net atsirasti tiems teisiniams, ekonominiams ir moraliniams individualiems tapatumams, kuriais remiantis įsivaizduojama pilietinė visuomenė.

Prisiminkime, jog pats individo, išlaisvinto iš priskiriamųjų tapatumų, egzistavimas buvo pagrįstas dvilypiu istoriniu reiškiniu – (1) nacionaline integracija ir (2) pilietiškumo nacionalinėje valstybėje suvisuotinimu. Pirmasis procesas vyko tik iš dalies ir netiesiogiai (ypač tose Vidurio Rytų Europos dalyse, kur valdė Habsburgų monarchija). Antrasis visuotinio įpilietinimo procesas niekada nebuvo užbaigtas (net Čekoslovakijoje, kur formaliai jis buvo labiausiai išplėtotas, bet etninės mažumos nebuvo laikomos visaverčiais nacionalinės bendruomenės nariais), o valstybinio socializmo tarpsniu, kurį Eleméras Hankissas gana taikliai pavadinto „negatyviąja modernybe", jis tik išsigimė į savo karikatūrą. Išties, kaip teigė Ivo Banacas, gilėjant valstybinio socializmo ideologijos krizei, „negatyviajai modernybei" atsigręžiant į save, valstybinių socialistinių režimų „biurokratinis nacionalizmas" pasikeitė taip, kad vėl smarkiai iškilo senieji nacionaliniai tapatumai ir solidarumas, ir mes šitai tik dabar pradedame įvertinti[29].

Prieš nagrinėdami tolesnius dalykus, turime nurodyti svarbų skirtumą. Aš neteigiu, jog grupinių tapatumų buvimas prieštarauja pilietinei visuomenei. Kaip buvo teigiama nuo Hegelio, kuriuo sekė Durkheimas ir tokie šiuolaikiniai mąstytojai kaip Charlesas Tayloras ir Michaelis Waltzeris, pats savanoriškų susivienijimų, politinių partijų ir korporacinių grupių (tokių, kokios būdingos Vakarų demokratinėms šalims) buvimas yra pati pilietinės visuomenės esmė. Skirtumą tarp šių grupių ir tokio tipo grupinių tapatumų bei lojalumo, kuris būdingas etniniams Vidurio Rytų Europos tapatumams, lemia santykio tarp šių grupių ir tarp vienos grupės narių pobūdis ir apibrėžimas. Vakaruose

savanoriški pilietinės visuomenės susivienijimai yra suinteresuotos grupės; jos organizuojamos instituciniu lygiu siekiant savitarpio tikslų (Habermasas tai vadintų strategine veikla). Jų sąveiką su kitomis grupėmis (ir su valstybe) nusako ši instrumentinė racionali orientacija (panašiai apibrėžiamos ir priklausomybės grupei sąlygos). Jos nepateikia (ir tikrai nereprezentuoja) moralinės vizijos, kuri būtų visos visuomenės moralinės vizijos alternatyva. Jos negriauna svarbiausių narystės ir dalyvavimo kolektyviniame gyvenime apibrėžimų ir nekelia jiems grėsmės. Jos pačios remiasi viešąja erdve, apibrėžiama kaip erdvė, kurioje vyksta instrumentinė sąveika tarp autonomiškai konstituojamų individualių moralinių agentų.

Nors korporatizmo politika įvairiose Vakarų Europos valstybėse smarkiai skiriasi, skirtumas tarp organizuotų valstybės institucijų – vykdomųjų, įstatymų leidžiamųjų ir teisminių – ir platesnių korporacinių interesų vis dėlto tebėra esminis politinio gyvenimo faktas. Išties, pasak Colino Croucho citatos, „Pilietinė visuomenė į šias institucijas patenka tik per savo narius, kai jie imasi oficialių, specializuotų, politinių vaidmenų arba kaip vienos iš šių institucijų nariai, arba kaip individualūs piliečiai – rinkėjai. Funkciniai ir kiti specifiškai išreikšti socialiniai interesai į politinių institucijų akiratį gali patekti tik per išorines lobistines ar spaudimo grupes, bet jų įtraukimas į jas laikomas korupcijos forma“[30].

Šis Vakarų demokratijoms būdingas skirtumas tarp valstybinės valdžios darinių ir visuomenėje esančių funkcinių interesų reprezentavimo yra labai svarbus norint suprasti skirtumą tarp šių valstybių ir Vidurio Rytų Europos valstybių. Pastaruoju atveju istorinis palyginti nemodernizuotos ir organinės valstybės paveldas niekad nepripažino individo autonomijos ir lygybės principų kaip valdymo formos pagrindo, kuriuo remiasi šis korporacinių interesų (ir, dar svarbiau, demokratinės valstybės autonomija) organizacijos tipas. Galėtume pridurti, jog tokie argumentai, kaip

neseniai išdėstytas Charleso Tayloro, kad pilietinei visuomenei būdingi korporaciniai grupiniai interesai, neatsižvelgia į šį esminį, pamatinį korporacinių grupių Vakarų demokratinėse šalyse veiklos ir apibrėžimo bruožą[31].

Tačiau Vidurio Rytų Europoje (kaip ir visuose Rytuose) pilietinės visuomenės kūrimui grėsmę kelia kaip tik tai, kad toliau egzistuoja etninis solidarumas, o individualios narystės bei santykio su visa visuomene ir taip pat su valstybe sąlygas apibrėžia ne vien tokie interesai ar instrumentinio – racionalaus elgesio būdai. Kaip tik priešingai. Pačioms grupėms vis dar būdingas etninis solidarumas ir lojalumas (tad sykiu ir etninės atskirties galimybė) griauna patį visuotinio pilietiškumo nacionalinėje valstybėje apibrėžimą, kuriuo grindžiamas pirmasis (vakarietiškas) suinteresuotos grupės tipas.

Tai pasakytina ne tik apie etnines ar nacionalines grupes, bet ir apie kitus korporacinius interesus. Juk Vidurio Rytų Europos korporatizmas yra kitoks nei Vakarų. Tiesą sakant – ypač, kai turima galvoje bažnyčia, – jis daug artimesnis pradinei korporacinei ideologijai, kilusiai iš prancūzų katalikybės ir pretendavusiai į socialinę hegemoniją (ji pastaruoju atveju, žinoma, niekad nebuvo įgyvendinta). Vidurio Rytų Europoje korporacinės (tautinės ar kitokios grupės) reprezentuoja ne tik skirtingus interesus, bet dažnai (pasiskolinus Vincento Wrighto vartotą terminą skirtingiems prancūzų visuomenės pasauliams devynioliktojo amžiaus pabaigoje apibūdinti) skirtingas „metafizines visatas“[32]. Beje, ši paralelė anaiptol nėra paviršutiniška, ypač turint omenyje šiuolaikinėje Lenkijoje egzistuojantį pasaulietiškų ir religinių grupių konfliktą. Juk korporacinių bažnyčios interesų Vakaruose ir Rytuose negalima vertinti tuo pačiu aspektu.

Visuomeninis bažnyčios vaidmuo Vidurio Rytų Europoje labai skiriasi nuo bažnyčios visuomeninio vaidmens Vakaruose. Rytuose ji atstovauja ne tik vienai interesų grupei, bet alternatyviam

moraliniam vertybių ar normų pasauliui, viešojo gėrio vaizdiniui, pretenduojančiam į visuotinį legitimumą, kurio bažnyčia Vakaruose daugmaž atsisakė. Religija Vidurio Rytų Europoje nėra asmeninis reikalas, kaip šiandieninėje Lenkijoje byloja privalomas tikybos mokymas valstybinėse mokyklose ar finansavimo bei įrangos tiekimo nutraukimas ligoninėms, kuriose daromi abortai.

Net Vengrijoje, kur Bažnyčia kur kas mažiau tapatinama su nacionalinėmis dorybėmis ir niekad nevaidino opozicinio vaidmens kaip Lenkijoje (todėl neturi tokios pat paramos), oficialus priėmimas, surengtas kardinolo Mindszenty'o palaikų perlaidojimo proga, rodo, koks stiprus simbolinis Bažnyčios vaidmuo besiformuojančioje visuomenėje. Atminkime, kad Mindszenty buvo rojalistas, karštas antisemitas, antiliberalus dvasininkas, ir per jo palaikų perlaidojimą valstybės jam išreikšta pagarba yra ryškus kontrastas vos saujelei vyriausybės narių, dalyvavusių tą pačią 1991 metų vasarą perlaidojant garsų vengrų demokratą Oscarą Jaszi.

Koks bus bažnyčios vaidmuo ateityje, mes, žinoma, negalime nuspėti. Tarkime, José Casanova teigė, jog Lenkijos atveju galimas arba konsocialinis pliuralizmas, suprivatinta religija arba katalikybės hegemonija[33]. Tai, kad Vengrijoje nebuvo priimtas Bažnyčios palaikomas drakoniškas įstatymas, draudžiantis abortus, ir dabar Lenkijoje vykstantys debatai dėl abortų ir Bažnyčios vaidmuo tuose debatuose (būtent tai, o ne patys debatai yra svarbu) rodo, kokia atvira yra istorija, tačiau kartu svarbu turėti galvoje, kokios unikalios yra šiuo metu istorinėje scenoje veikiančios (šiuo atveju – korporacinės) jėgos. Ir turėtume atminti Colino Croucho žodžius, kad

> ... kuo ilgesnis tarpsnis arba kuo stipresnis lūžis tarp senosios gildijos ir Standestaat institucijų žlugimo ir tipiškai modernių suinteresuotų organizacijų sukūrimo, tuo labiau tikėtina, kad valstybė angažuosis liberaliems interesų reprezentavimo būdams; ir kuo mažiau ji tole-

ruos dalijimąsi viešąja erdve, tuo mažiau modernios organizacijos sies savo siekius su tokio pobūdžio dalyvavimu.[34]

Kaip matėme, Europos periferijos šalys niekada iš tikrųjų neišgyveno devynioliktojo amžiaus pabaigos Vakarų Europos valstybių „liberalaus parlamentinio tarpsnio" – valdant Habsburgams (pavyzdžiui, Vengrijoje Tisza režimas) visą devynioliktąjį amžių pusiau feodalinės korporatizmo formos ir toliau lėmė politinį gyvenimą[35]. Tad Vidurio Rytų Europa yra ypatingas atvejis, kai aiškiai neliberalios korporacinio atstovavimo formos išliko ir dvidešimtajame amžiuje – iki pat Antrojo pasaulinio karo. Dera tai turėti galvoje ir atkreipti dėmesį į perspėjimus tų, kurie, kaip George'as Schöplinas, šį palikimą laiko pagrindine kliūtimi įsitvirtinti liberalizmui pokomunistinėse visuomenėse.

Grįždami prie nacionalinio ar etninio klausimo, vėl prisiminkime Vakarus ir pažvelkime, kaip Kraun Haitse (Bruklinas) ar Brikstone (Londonas), ar Hojersverdoje (Saksonija, Vokietija) suinteresuotų grupių organizavimasis rasiniu (t. y. etniniu – ypatingu) pagrindu – kai jis peržengia institucinius interesais motyvuotos veiklos būdus – suprantamas ne kaip pilietinės visuomenės įgyvendinimas, o kaip jos žlugimas. Tokio tipo solidarumas kelia grėsmę būtent pagrindiniams modernaus nacionalinio tapatumo modeliams, grindžiamiems individo ideologija, kuria remiasi moderni demokratinė visuomenė. Tai, kas Kraun Haitse vyksta *in minora* (tarp juodaodžių ir žydų ortodoksų) ar tarp neonacių Hojersverdoje, iš esmės yra tai, kas dabar kelia grėsmę perėjimui į demokratiją Vidurio Rytų Europoje.

Izraelyje (jam mes skirsime mažiau vietos dėl istorinės jo raidos savitumo) padėtis yra panaši, nors šiek tiek kitokia. Ten nėra atskiros *ethnie*, kurios lojalumas valstybei (ir valstybės apsauga jai) keltų grėsmę pilietinės visuomenės idėjai. Veikiau valstybės kaip moralinės bendruomenės – apibrėžiamos žydų tautos požiū-

riu – idėja sukuria, matyt, neįveikiamų sunkumų egzistuoti pilietinei visuomenei. Priežastis, kodėl toks valstybės apibrėžimas žydų tautos požiūriu kelia kitokius atgarsius nei prancūzų, anglų ar švedų ir ypač Jungtinių Valstijų valstybės apibrėžimas, be abejo, yra sudėtinga žydų istorinė raida: kolonijinis sionistinės programos pobūdis, žydų tradicijoje išliekantys griežti kolektyvistiniai valstybės ir visuomenės apibrėžimai (šią tradiciją kūrė ir tokie vidiniai veiksniai kaip pagrindinis religinis kultūrinis judaizmo apibrėžimas, pasak kurio, judaizmo soteriologinių doktrinų branduolys visad pabrėžė, kad yra kolektyvinis atpirkimas, o ne individualus išganymas, ir išorinės įtampos bei grėsmės – nuo „emancipacijos nesėkmės“ iki holokausto siaubų) ir, žinoma, pats sionizmo *raison d'être** kaip pastangos pavieniam žydui užtikrinti fizinį saugumą, ekonominę gerovę ir kultūrinį vientisumą atkūrus žydų valstybę kaip nepriklausomą, politiškai ir teritoriškai integralią šalį. Vykstant šiam procesui, pilietinė individualybė (taip pat ir valstybinės struktūros) buvo tapatinama su partikuliaristiniais kolektyvistiniais, o ne universalistiniais – individualistiniais nacionalinės valstybės apibrėžimais ir į juos orientuojamos.

Visa tai dar labiau komplikuoja nuolatinė kova tarp religinių ir pasaulietiškų valstybės ir viešojo gyvenimo bei erdvės apibrėžčių. (Viešasis gyvenimas Izraelio aplinkoje suprantamas labai pažodžiui, kaip rodo fizinis smurtas, kylantis nesutariant dėl to, ar Jeruzalėje penktadienio vakarais turi veikti kino teatrai, arba dėl naujų kelių atidarymo ortodoksinėse miesto dalyse.) Tačiau Izraelyje politinę ortodoksijos reikšmę lemia ne tiek partinės politikos sąlygiškumas, kiek stiprus religinis komponentas, apibrėžiantis žydiškąją tradiciją (ypač po Europos žydijos sunaikinimo), kuria grindžiamas valstybės legitimumas.

Žinoma, visa tai yra tik vienas šiuolaikinio Izraelio ir jo istori-

* Buvimo prasmė *(pranc.)*.

nės raidos aspektas. Sionizmas taip pat turėjo ir tvirtas visuotines prielaidas, grindžiamas labai realiu emancipaciniu reikalavimu, kad būtų sukurtas naujas žydų egzistencijos moderniame pasaulyje modelis. Ryškios socialistinės didelės dalies ikivalstybinio sionizmo orientacijos iškalbingai byloja apie šį pilietinės kultūros polių Izraelyje. Šiuolaikinio Izraelio tragedija ir patosas, be abejo, yra tik vienas šios tarsi neišsprendžiamos dilemos aspektas. Mat nuo 1967 metų bei užtrukusios Vakarų Kranto ir Gazos ruožo okupacijos ir ypač 1977 metais iškilus Likudui, ankstyvosios universalistinės prielaidos, apibrėžusios viešąjį gyvenimą (kad ir kaip keičiamos praktikoje) vis labiau užleidžia vietą etnoreliginiam politinio gyvenimo ir praktikos apibrėžimui. Šiuolaikiniame Izraelyje tarp šių dviejų elementų yra nuolatinė įtampa ir galima įrodinėti arba tai, kad jie neišvengiami (atsižvelgiant į tvirtas kolektyvistines sionizmo prielaidas nuo jo pradžios, kaip rodo, pavyzdžiui, „Hagšamos“ sąvoka – savęs realizavimas per kolektyvinį dalyvavimą), arba tai, kad jie atsitiktiniai ir nulemti istoriškai (nulemti užtrukusio konflikto, okupacijos ir kt. realijų).

Tačiau mūsų tikslas nėra įrodinėti nei viena, nei kita. Mums rūpi, atsižvelgiant į dabartinę Vidurio Rytų Europos arba Artimųjų Rytų tikrovę (Izraelį kaip pavyzdį aš paėmiau tik todėl, kad iš visų to regiono šalių čia viešojo gyvenimo apibrėžimai labiausiai vakarietiški, individualistiniai ir visuotiniai), ar pilietinės visuomenės gali atlikti tam tikrą vaidmenį, Charleso Tayloro žodžiais tariant, „ateityje ginant laisvę“[37].

Manau, dabar jau turėtų būti aišku, kad nors ir kokia yra patraukli pilietinės visuomenės idėja kaip politinis šūkis, derėtų rimtai suabejoti jos veiksmingumu kaip konkrečiu socialinės ir politinės praktikos modeliu. Šias abejones kelia tiek pačios idėjos neadekvatumas ir jai būdingi prieštaravimai, tiek ir faktas, kad ji atspindi ne tik tam tikrą istorinės raidos etapą Vakaruose, bet ir ypatingas ten buvusias sąlygas, kurios nebūtinai turi būti kitose pasau-

lio dalyse. Savaime aišku, pirmoji abejonė labiausiai (bet ne vien) sietina su pilietinės visuomenės idėjos taikymu nagrinėjant šiuolaikinę padėtį Vakarų Europoje ir Junginėse Amerikos Valstijose, o antroji – su tuo, kiek ji reikšminga kitoms visuomenėms, ypač šiuolaikinėje Vidurio Rytų Europoje, kur šis terminas pirmiausia buvo šiuolaikiškai išskleistas.

Pradėsiu šiek tiek pakeisdamas savo analizės terminus, kad būtų aiškiau, ką turiu galvoje, kai kalbu apie pilietinės visuomenės nepakankamumą, susidūrus mums su šiuolaikinio gyvenimo konfliktais ir problemomis. Su šiais konfliktais supažindinęs tiek iliustratyvaus literatūrinio vaizdelio, tiek trumpos (pernelyg trumpos) istorinės apžvalgos forma, norėčiau šią problemą panagrinėti labiau pripažintu socialiniu-moksliniu požiūriu – pasitikėjimo požiūriu. Jeigu, kaip teigiau, pilietinės visuomenės problema yra kolektyvinio solidarumo ir individualizmo sintezės problema ir jų abiejų vyraujančių apibrėžimų problema, tuomet galbūt ir dera pradėti nuo pasitikėjimo sąvokos – pasitikėjimo institucijomis ir tarpasmenio pasitikėjimo. Taigi aš norėčiau tebesančias pilietinės visuomenės problemas Jungtinėse Valstijose, Vakarų Europoje, taip pat ir Vidurio Rytų Europoje performuluoti kaip pasitikėjimo problemą. Tikiuosi, kad šitokia perspektyva duos dar vieną požiūrį, kuris leis apžvelgti su socialinio gyvenimo, grindžiamo pilietinės visuomenės idėja, vizija susijusias problemas.

Pasitikėjimo buvimas yra esminis visų žmogiškų santykių komponentas. Todėl jis tapo viena iš pagrindinių sociologijos ir sociologinės analizės sąvokų. Išties nuo devynioliktojo amžiaus ir Emile'o Durkheimo teorinių įžvalgų apie „ikisutartinio" elemento buvimą visuose socialiniuose dariniuose, pasitikėjimo svarbą visuomenės gyvenimui pripažino visi socialinio gyvenimo tyrinėtojai.

Bendriausiu ir abstrakčiausiu lygiu galima teigti, kad patvarių, stabilių, visuotinai pripažįstamų pasitikėjimo struktūrų poreikį lemia esminis socialinės sąveikos neapibrėžtumas. Tokio neapibrėž-

tumo tarp socialinių veikėjų, tarp socialinių veikėjų bei jų tikslų, ir tarp socialinių veikėjų bei jų turimų išteklių padarinys socialiniame gyvenime yra elementarus nenuspėjamumas, nors žmonės visuotinai priklausomi vieni nuo kitų. Anthony'o Giddenso žodžiais tariant, „Pasitikėjimas suskliaudžia laiko bei erdvės nuotolį ir šitaip užkerta kelią egzistenciniams nerimams, kurie, jeigu jiems būtų leista konkretizuotis, taptų nepaliaujamos emocinės ir elgseniškos kančios gyvenime šaltiniu“[38]. Tai pasakytina ne tik apie asmeninį gyvenimą ankstyvosios, kūdikiškos socializacijos tarpsniu, bet ir apie platesnį socialinį gyvenimą. Todėl visokios ilgalaikės pastangos sukurti socialinę tvarką su nepertraukiama socialine sąveikos struktūra turi remtis stabilių savitarpio pasitikėjimo santykių tarp socialinių veikėjų plėtojimu. Tačiau aišku, jog įvairios visuomenės organizavimo formos (makrosociologiniu lygiu) nulemia ir skirtingas pasitikėjimo visuomenėje įtvirtinimo formas.

Šiame kontekste viena iš pagrindinių sričių, kur pasitikėjimo nagrinėjimas – tarpasmeniniu ir instituciniu lygiu – tapo vyraujančia tema, buvo modernizacijos studijos. Šeštojo ir septintojo dešimtmečių studijose buvo daugiausia nagrinėjamas naujų pasitikėjimo visuomenėje pamatų kūrimasis, pagrįstas naujomis solidarumo ir pilietiškumo sąlygomis, kitaip tariant, iš tikrųjų buvo nagrinėjami nauji parametrai, apibrėžiantys pasitikėjimo ribas modernėjančiose socialinėse struktūrose[39].

Atsižvelgiant į tai, kad visuotinis pasitikėjimo pagrindas moderniose demokratinėse visuomenėse nepaprastai svarbus, nieko nuostabaus, jog domimasi besikeičiančiu pasitikėjimo pobūdžiu modernėjančiose visuomenėse. Moderniose visuomenėse pabrėžiamas konsensusas, pragmatizmo ideologija, problemų sprendimas ir technokratinė kompetencija, taip pat konfliktų valdymas (priešpriešinant jį ideologiniam susiskaldymui), ir visa tai grindžiama vaizdiniu tokios visuomenės, kurios pagrindas yra tarpusavyje susiję pasitikėjimo tinklai – tarp piliečių, šeimų, savanoriš-

kų organizacijų, religinių denominacijų, pilietinių asociacijų ir kitų. Panašiai pats modernių visuomenių „legitimavimas“ pagrįstas „pasitikėjimu“ valdžia ir vyriausybėmis kaip pirminio, tarpasmeninio pasitikėjimo apibendrinimais. Tiesą sakant, pirminės socializacijos sritys, ar tai būtų švietimo sistema, ar žiniasklaida, nepaliaujamai siekia diegti šią vertybę, kuri iš tiesų yra pasitikėjimo visuomenėje „ideologija“.

Žinia, įvairūs mąstytojai yra įvairiai apibūdinę pagrindines pasitikėjimo socialine tvarka savybes. Pasak Giddenso, tai ankstyviesiems pasitikėjimo tarp *ego* ir *alter* santykiams būdingo „ontologinio saugumo“ išplėtimas į išorinį pasaulį, nesvarbu, ar tai įvyktų per konkretesnius, pirmykščius giminystės, teritorijos ar religinio bendrumo santykius, ar per modernesnį pasitikėjimą „abstrakčiomis sistemomis“[40]. Pasak Giddenso sampratos, moderniose demokratinėse visuomenėse pasitikėjimas individais vis labiau traukiasi į privačias draugystės ir artumo sritis, o viešojoje srityje jį pakeičia padrikesnės ir abstraktesnės pasitikėjimo formos. Pasak Luhmanno, skirtumas tarp pasitikėjimo kaip rizikos vedinio ir pasitikėjimo kaip pažįstamumo jausmo (jo antonimas yra ne rizika, o pavojus) yra labai svarbus norint suprasti modernių, itin diferencijuotų visuomenių permainas[41]. Laikantis daugiau klasikinio modelio, grįžtančio prie Durkheimo ikisutartinių socialinio gyvenimo elementų sampratų (t. y. prie būtinų taisyklių, kurios reguliuoja rinką ir kuriomis vadovaujamasi sudarant sutartis, bet kurios pačios nėra sutartinės) yra vartojamas S. N. Eisenstadto ir Luiso Ronigerio sugalvotas terminas[42]. Jie apibūdina pasitikėjimo visuomenėje veikimą kaip apribojimus, nustatomus laisviems išteklių mainams, – tai tokie apribojimai kaip pats viešųjų gėrybių apibrėžimas (tos gėrybės, kurios, jei suteikiamos vienam kolektyvo nariui, turi būti suteikiamos visiems) arba viešasis privačių gėrybių paskirstymas. Pasak šios sampratos, tokie reiškiniai kaip teisė į gerovę ar progresyvinis pajamų mokestis yra apriboji-

mai, nustatomi laisviems gėrybių mainams, grindžiamiems bendrais pasitikėjimo ir solidarumo visuomenėje apibrėžimais – apibrėžimais, kurie moderniose visuomenėse, kaip kone prieš šimtą metų nurodė Durkheimas, remiasi autonomiško individo, kaip socialinės tvarkos ašies ir moralinio pagrindo, idėja. Iš mūsų aptarimo ankstesniuose skyriuose turėtų būti aiškūs šios idėjos padariniai piliečių lygybės ir šios lygybės išplėtimo į įvairias sritis, kurioms toks apribojimas reikalingas, požiūriu.

Vidurio Rytų Europos kontekste pasitikėjimo problema įgauna ypatingą matmenį. Kaip matėme, čia vyraujantys individualaus tapatumo apibrėžimai iš esmės vis dar yra kolektyviniai ir remiasi tam tikrų etninių grupių solidarumu. Šiuo požiūriu ten trūksta to individualaus pilietinės visuomenės sintezės poliaus, kuriuo, kaip manoma, pagrįstas formalus, institucinis ir visuotinis pilietinis individualumas ir pilietiškumas.

Šiame kontekste tarpasmeniniam pasitikėjimui, kaip ir pasitikėjimui formaliomis institucinėmis visuomenės struktūromis, vis dar būdingi aiškiai „ikimodernūs" kriterijai (juos bendriausia prasme būtų galima apibūdinti kaip *gemeinschaft**). Pagrindiniai pasitikėjimo tinklai mezgami iš etninių santykių, vietinių bendruomenių, bendro religinio tikėjimo ir, žinoma, tebesančių svarbių įsišaknijusių tradicijų. Nenuostabu, jog dažnai pažymima, kad Vidurio Rytų Europoje skiriamoji riba tarp privataus ir viešojo gyvenimo yra ryškesnė negu Vakaruose. Ši įžvalga – kas iš esmės yra mandagumo statusas Vidurio Rytų Europoje – tiesiogiai susijusi su pasitikėjimo pamatais visuomenėje, su svarbiausiomis tarpasmeninio solidarumo ir komunikavimo būdų sąlygomis. Mandagumas, savitarpis kiekvieno individo įgimto žmogiško orumo ir priklausomybės politinei bendruomenei pripažinimas sudaro, kaip teigia Edwardas Shilsas, pilietinės visuomenės šerdį ir, jo žodžiais

* Bendruomenė *(vok.)*

tariant, „pilietinės visuomenės kolektyvinės sąmonės esmę“[43]. Bet ši labai diurheimiška formulė suponuoja (taip pat durkheimišką) ikisutartinio pasitikėjimo idėją, kuri, kaip prisimename, moderniose demokratinėse visuomenėse pagrįsta liberalia moralaus individo, išlaisvinto iš lokalių bendruomeninių tapatumų ir to, ką galėtume pavadinti etiniu solidarumu, idėja.

Tačiau šiuolaikinė problema yra ta, ar apskritai egzistuoja pati tokia idėja Vidurio Rytų Europoje. Gal dabar į mūsų diskusiją geriausia būtų įterpti „patikimų“ socialinių–mokslinių duomenų. Vienas galimas, nors sunkiai išskiriamas konkrečiais aspektais, informacijos apie tokias idėjas ir apie tai, kad egzistuoja ne vien lokalus, privatus ir ypatingas pasitikėjimas, šaltinis yra Europos vertybių tyrimo apklausa, atlikta 1982 ir 1990 metais dvylikoje Europos šalių. Gaila, kad turime tik vieną reprezentatyvų pavyzdį iš Vidurio Rytų Europos – Vengrijos, – jis, nors ir neišsamus, yra įdomus. Be to, Vengrija laikoma vakarietiškiausia, labiausiai į rinką orientuota iš visų Vidurio Rytų Europos šalių tiek šiandien, tiek per pastaruosius du dešimtmečius dėl Kadaro „guliašinio komunizmo“ paveldo ir „antrinės ekonomikos“ funkcionavimo. Tad Vengrija (bent teoriškai) būtų artimiausia Vakarams. Iš maždaug aštuonių šimtų klausimų išrinkau tuos, kurie labiausiai siejasi su pasitikėjimo problema ir jos apibendrinimu bei abstrahavimu[44]. Jie pateikti trijose lentelėse. Pirmoje pateikiami duomenys, gauti Vengrijoje per 1990 metų apklausą apie „pasitikėjimą“ įvairiomis etninėmis ir nacionalinėmis mažumomis (lyginamųjų duomenų čia nėra). Antroje lentelėje pateikiama longitudinė (nuo 1982 iki 1990 metų) apžvalga, kaip pasitikima (faktiškai, kaip smunka pasitikėjimas) būtent tomis pilietinėmis institucijomis – profesinėmis sąjungomis, žiniasklaida, net parlamentu, – kurios būtinos kuriant pilietinę visuomenę. Iš šios lentelės matyti, jog „patikimiausios“ nacionalinio gyvenimo institucijos yra bažnyčia ir šeima[45]. Trečioje lentelėje pateikiami 1982 metų apklausos apie pasitikėjimą įvairiose šalyse lyginamieji duomenys[46].

1 LENTELĖ.

1990 metų Europos vertybių apžvalga: Vengrijos Mokslų Akademijos Sociologijos instituto pateikti duomenys *(procentais)*

	1	*2*	*3*	*4*	*5*	*9*	*0*
Pasitiki	*labai*	*truputį*	*ir taip, ir ne*	*nelabai*	*visai ne*	*nežino*	
Bažnyčia	23	–	(26.2)*	29.2	17.4	3.3	0,8
Rumunais	3.9	10.8	26.1	23.2	22.2	13.3	0.5
Žydais	13.9	23.6	31.1	11.3	7.7	12.0	0.5
Čigonais	2.3	10.8	14.6	28.3	42.4	1.1	0.5
Slovakais	6.2	14.9	30.5	18.3	11.3	18.4	0.5
Savo šeima	89.5	5.6	2.8	0.5	0.4	0.6	0.6
Vengrais indiv.	23.0	45.8	20.4	8.7	1.1	0.5	0.5
Vokiečių mažuma Vengrijoje	11.8	22.7	32.2	10.5	7.4	14.7	0.8

Respondentų skaičius: 1301–1314

* Šis procentas atsakė ne „ir taip, ir ne“, o „šiek tiek“.

2 LENTELĖ

1982 ir 1990 metų Europos vertybių apžvalga:
Vengrijos Mokslų Akademijos Sociologijos instituto
pateikti duomenys *(procentais)*

	1		*2*		*3*		*4*		*9*		*0*	
	labai		*gerokai*		*nelabai*		*visai ne*		*nežino*			
Pasitiki	*1982*	*1990*	*1982*	*1990*	*1982*	*1990*	*1982*	*1990*	*1982*	*1990*	*1982*	*1990*
Profesinėmis sąjungomis	20.1	6.0	36.1	22.3	19.7	38.7	7.8	25.6		6.7	16.3	1.1
Parlamentu	49.0	8.3	35.4	35.9	6.1	36.5	1.2	13.5		4.8	8.3	0.9
Teisine sistema	39.4	13.6	44.9	40.3	9.0	32.0	1.8	8.9		4.3	4.8	0.9
Spauda, žiniasklaida	28.5	6.8	50.5	35.6	16.3	42.3	1.9	10.4		3.6	2.8	1.1
Bažnyčia	14.8	23.0	22.0	26.2	25.9	29.2	33.9	17.4		3.3	3.3	0.8
Valstybine administracija	27.6	8.5	42.3	38.7	19.7	38.4	4.8	8.0		5.2	5.5	1.2
Švietimo sistema	28.9	13.5	48.9	41.0	14.2	32.7	2.1	7.7		4.1	5.9	1.0

Respondentų skaičius: 1982: 1226–1423,
1996: 1301–1314

3 LENTELĖ

Individualizmas ir privatizmas dešimtyje Europos šalių, 1982m. *(procentais)*

	Anglija	*Airija*	*Prancūzija*	*Belgija*	*Vokietija*	*Nyderlandai*	*Ispanija*	*Danija*	*Italija*	*Vengrija*
Žmonėmis galima pasitikėti	43	40	22	25	26	38	32	46	25	32
Ar aukotumėtės dėl ko nors, kas nesusiję su jūsų šeimai? NE!	60	55	64	61	53	54	38	49	45	85
Tėvai turi savo gyvenimą; dėl vaikų jie neturėtų aukotis	18	15	17	21	28	15	13	39	27	44
Vaikų auklėjimo principai:										
pagarba kitiems žmonėms	62	56	59	45	52	53	44	58	43	31
ištikimybė, patikimumas	36	19	36	23	22	24	29	24	43	10
Kaip labiausiai mėgstate leisti laisvalaikį?										
vienas	11	12	10	9	8	12	7	8	20	10
su savo šeima	48	39	47	51	52	49	53	53	36	72
su draugais	27	27	22	18	27	15	23	12	29	10
lankytis įvairiose vietose, susitikti su žmonėmis	11	12	8	7	5	12	4	4	8	3

Pastaba: visa atranka buvo reprezentatyvi nacionalinė atranka.
ŠALTINIS: 1982 m. Europos vertybių sistemų tyrimas.

Iš šių trijų lentelių matyti, kad tiek absoliučiu, tiek, dar svarbiau, lyginamuoju požiūriu abstraktus arba apibendrintas pasitikėjimas visuomene ir jos institucijomis yra menkas. Todėl ir toliau reiškiamas pasitikėjimas privačiomis ir uždaromis gyvenimo sritimis[47].

Vengrijos atveju šiuos duomenis galima papildyti György'o Csepelio atliktu socialiniu-psichologiniu vengrų nacionalinio tapatumo sąlygų ir apibrėžimų tyrimu. Csepelis išskyrė vadinamuosius *Gesellschaft* (visuomeninis) ir *Gemeinschaft* (bendruomeninis) nacionalinio tapatumo tipus. Pagal *Gesellschaft* modelį nacionalinis tapatumas suvokiamas kaip priklausomybė demokratinei politinei bendruomenei, o pagal *Gemeinschaft* modelį – kaip nuostatos ir įsitikinimai, besisukantys apie etninio grynumo ir savitumo idėją, folklorą bei kultūrines tradicijas[48]. Šias kategorijas papildo kitos, ir mūsų tikslams svarbiausia yra ta, kurią Csepelis vadina „neryškia tautine savimone", kai „tauta suvokiama kaip socialinė psichologinė bendruomenė, vienijama kultūrinės tradicijos, kuri palengvina bendravimą tarp žmonių, laikančių save tos bendruomenės nariais"[49]. Tai susiejus su religinėmis bendruomenėmis, gaunami įdomūs rezultatai:

	Žydai	*Protestantai*	*Katalikai*
Gesellschaft	45	23	32
Neryški savimonė	11	38	51
Gemeinschaft	19	41	44

ŠALTINIS: György Csepeli. „Competing Patterns of National Identity in Post-Communist Hungary", *Media, Culture and Society*, vol. 13 (1991), p. 337.

Čia matyti esant „modernius" ar bent liberalius politinės bendruomenės apibrėžimus, o tautą apibrėžia kultūriniu požiūriu iškili mažuma, tuo tarpu kitų religinių grupių nariai laikosi labiau *Gemeinchaftlich* arba ikimodernių, bet ne liberalių individualistinių politinės bendruomenės apibrėžimų.

Šių apklausų rezultatus ir jų keliamus klausimus, ar esama prielaidų, kurios būtinos bet kokiai pilietinei visuomenei egzistuoti, patvirtina Andreso Sajo atliktas teisių supratimo Vengrijoje tyrimas[50]. Išanalizavęs 1986 metų gruodžio mėn. ir 1987 metų sausio mėn. apklaustų 1650 respondentų atsakymus, Andrasas Sajo savo studijoje nurodė, jog teisių supratimas buvo labai „ribotas, neesminis, paviršutiniškas ir prieštaringas". Be to, teisės buvo suprantamos pragmatiškai, kai „argumentų, ginančių žmogaus orumą, pateikiama menkai, o dėl prietarų kai kurie respondentai žmogaus orumo nebuvo linkę pripažinti visiems visuomenės nariams; paklusnumas eina ranka rankon su primityviu maištingumu, kai rimtai neabejojama autoritariniu valstybės administracijos legitimumu", o „piliečiai menkai gerbia vieni kitus"[51]. Čia nėra kaip tik tų universalių žmogaus orumo ir moralinio individualizmo sampratų (grindžiamų prigimtinės teisės tradicija), kurios yra viską apimantis pilietiškumo, narystės ir dalyvavimo nacionalinėje bendruomenėje pagrindas, be kurio pilietinės visuomenės idėja nelabai prasminga.

Sudėję visas tris apklausas – apie vertybes, nacionalinį tapatumą ir teises – draugėn, matome galbūt apgailėtiną, tačiau visiškai nuoseklų ryšį tarp ribotų pasitikėjimo apibrėžimų, ribotų narystės politinėje bendruomenėje apibrėžimų ir to, kad visuotinai nepripažįstamas individo integralumas (bent jau teisine jo prasme). Visa tai kelia rimtų abejonių, ar apskritai pilietinės visuomenės idėja, grindžiama moraliniu liberalios demokratinės ideologijos individualizmu, yra gyvybinga.

Žinoma, galima įrodinėti, jog netikras valstybinio socializmo visuotinumas istorines Vengrijos (jei ne visos Vidurio Rytų Europos) tradicijas veikiau sustiprino, nei išdildė. Pagrindiniai pasidalijimai į „mes" ir „jie", apibrėžę etninius partikuliarizmus, virto panašia takoskyra tarp valstybės ir visuomenės (abiem takoskyros pusėms priklauso skirtingos socialinės grupės ir elitai). Galbūt pasikeitė tam tikrų apibrėžimų turinys, bet modelis liko toks pat.

Galbūt ir taip, bet atitinkamas argumentas, veikiau jo utilitarinis išplėtojimas laisvosios rinkos aspektu – jog atsižvelgiant į tai, kad išlaisvinus rinkos jėgas šie partikuliarizmai išnyks susidūrę su nauja individualistine orientacija, – dar labai abejotinas. Čia vėl norėčiau kliautis Csepelio ir Örkney'o apklausos duomenimis apie rinkos veiklos ir politinių vertybių santykį. Jų duomenys taip pat įdomūs. Mat jie atskleidė, jog nėra jokios sąsajos tarp verslininkiškos veiklos ir „liberalių" politinių ar ekonominių orientacijų. Cituojame juos:

> Nėra netgi privatizacijos idėjos, pagrindinės rinkos ekonomikos sąvokos, kuri iš principo yra neatsiejama nuo verslininko pasaulėžiūros. Ne ką geriau sekasi ir liberalioms politinėms bei ekonominėms pažiūroms – vienintelė išimtis ta, kad socializmas, kuriam menkai tesimpatizuojama, atmetamas ideologiškai. Tokia padėtis nėra vien paprastas paradoksas. Iškilo klasė, kuri dėl savo padėties *per se* nepajėgia deramai įsisąmoninti savo pačios buvimo.[52]

Tad liberali politinė ir ekonominė orientacija buvo ne rinkos pasaulėžiūros, o socialinės kilmės ir „kultūrinio kapitalo" padarinys, ir tai nepriklauso nuo perėjimo prie rinkos ekonomikos. Kaip jie pažymi, liberalių idėjų iš tiesų galima rasti tik tam tikrose socialinėse grupėse (kilusiose iš inteligentijos, turinčios didelį kultūrinį kapitalą ir opozicinės veiklos patirtį).

Nors šie duomenys labai preliminarūs ir yra pereinamuoju laikotarpiu atlikto tyrimo rezultatai, jie koreliuoja su anksčiau aptartais kitų tyrimų rezultatais, taip pat ir preliminariu antrinės ekonomikos ir „socialistinių verslininkų" veiklos tyrimu. Prisimenant socialinę bei politinę Vengrijos visuomenės istoriją, visai nestebina, kad nėra sąsajos tarp verslininkystės ir liberalių politinių vertybių. Kad ir kokį kitą poveikį turėtų laisvosios rinkos veikimas, pats savaime jis nėra nei liberalios visuomenės garantas, nei pakankama pilietinės visuomenės prielaida[53]. Teigiama, jog

patys organizaciniai šiuolaikinės verslininkystės tinklai, kuriems būdingas menkas tankumas, nepakankamas susietumas ir, svarbiausia, pasitikėjimo stoka, trukdo įsitvirtinti „marketizacijai“[54]. Kad ir kokie buvo pilietinės visuomenės elementai, juos sugriovęs valstybinis socializmas taip pat sugriovė elementarų pasitikėjimą, būtiną rinkos ekonomikai sukurti[55]. Įdomu, kad šią įžvalgą priėjo ne sociologijos ar politikos teoretikai, o šiuolaikinės Vengrijos ekonomikos stebėtojai. Jie taip pat supranta tai, ką ir aš mėginau visur teigti, jog pilietinė visuomenė pirmiausia remiasi autonomiška individo idėja ir individų asociacijos, pasitikėjimo ir savitarpiškumo sąlygomis, išreikštomis bendrais, visuotiniais principais (principais, kurių pirmasis įgyvendinimo etapas turi būti klasikinė pilietiškumo idėja, kad ir kokie prieštaravimai šiai idėjai mūsų laikais būdingi Vakaruose).

Be abejo, dar per anksti spėlioti, koks bus ilgalaikis rinkos ekonomikos poveikis Vidurio Rytų Europos visuomenėms. Šiuo metu ji yra sukėlusi gilią moralinę krizę, nes žmones užklupo prieštaringi veiklos būdai. Bet šitai dar gali pasikeisti. Tačiau mes šios analizės ėmėmės todėl, kad mums labiau rūpi ne rinkos racionalumas, bet pasitikėjimo sąlygos visuomenėje, o jos, kaip įsitikinome, ir toliau yra riboto bei privataus pobūdžio.

Teigti, kad pilietinei visuomenei reikia bendro ir visuotinio pasitikėjimo, žinoma, teisinga. Tačiau visai kas kita teigti, kad pilietinės visuomenės idėja sykiu pateikia būdą, kaip sukurti šitokią pasitikėjimo sistemą. Tai problemiška. Juk nors pilietinė visuomenė tikrai sudaro prielaidas moderniajai pasitikėjimo visuomenėje sklaidai, grindžiamai teisinio ir etinio asmenybiškumo samprata, ji nepateikia jokio plano, kaip sukurti santykius tarp socialinių veikėjų ten, kur šitokia samprata dar nėra visiškai paplitusi. O tie santykiai yra, taip sakant, pilietiškumo ir pilietinės visuomenės pradmenys. Tad nepakanka nagrinėti pilietinės visuomenės problemą remiantis motyvų ir interesų pliuralizmu to-

se visuomenėse, kurioms būdingas ne vien interesų, bet ir emocinių ideologinių pasaulių pliuralizmas.

Norėdami sukonkretinti šį klausimą, pažvelkime į patį pereinamuoju procesą Vidurio Rytų Europoje. Kaip dažnai pažymima, šis perėjimas daro įtaką visiems socialinio gyvenimo elementams, juo labiau pasitikėjimo pobūdžiui tiek tarp pačių individų, tiek tarp individų ir pagrindinių visuomenės institucijų. Pereinant prie rinkos ekonomikos, reikia iš esmės perorientuoti tas struktūrines sritis, kuriose pasitikėjimas yra itin svarbus tam, kad įsitvirtintų socialinė tvarka. Viena iš pagrindinių sričių, kur tai matyti, yra viešosios ir privačios sričių perorganizavimas. Plėtojantis rinkos ekonomikai, reikia iš naujo apibrėžti viešosios bei privačios sričių sąlygas ir sąlygišką kiekvienos iš jų vaidmenį susidarant naujoms socialinės sąveikos „pamatinėms taisyklėms (pavyzdžiui, sutartinėms paskirstomojo teisingumo taisyklėms)“. Abstrakčiu ir instituciniu lygiu tai būtų trejopas uždavinys:

1. Priėjimo prie pagrindinių rinkų visuomenėje pertvarkymas.
2. Naujų viešųjų gėrybių apibrėžimų kūrimas.
3. Naujos privačių gėrybių visuomeninio perskirstymo taisyklės ir apibrėžimai.

Pertvarkant šias sritis pagal rinkos ekonomikos veikimą, pasitikėjimo visuomenėje pobūdžio perorientavimas turi būti svarbiausias elementas, ypač prisiminus, kad valstybinio socializmo metu buvo istoriškai unikali pasitikėjimo konfigūracija, kuriai būdinga:

1. Beveik visiškas nepasitikėjimas bendru visuomeniniu (kitaip tariant, instituciniu) lygiu ir tuo pat metu labai išplėtoti tarpasmeninio pasitikėjimo tinklai (formaliau kalbant, nepavyko pasitikėjimo išplėsti nuo konkretaus iki socialinio lygio).
2. Tolesnis ikimoderniais, lokaliais, o dažnai ir pirmykščiais kriterijais grindžiamų pasitikėjimo struktūrų egzistavimas.

3. Kone šizofreniškos padėties susidarymas nepriteklių laikais, kai konfliktuojantys interesai (poreikis maksimaliai didinti išteklius ir kartu kitų pagalbos poreikis norint tai atlikti) lėmė nuolatinę pasitikėjimo ir nepasitikėjimo dialektikos sklaidą. (Čia geriausias pavyzdys būtų amžinas butų trūkumas ir strategija, kurią vengrai pavadino „mirties sutartimis", kai pasitikėjimas ir nepasitikėjimas susiplakdavo asmeniniu ir patologiniu lygiu[56].)
4. Pagrindinė plotmė, kurioje buvo galima reikšti tarpasmeninį pasitikėjimą, buvo grindžiama griežta takoskyra tarp „mes" ir „jie" (būtent, viena vertus, šalies piliečiai ir, kita vertus, partinė biurokratija).

Politiniu požiūriu esmingiausias yra klausimas – kas vyks dabar? Kaip pokomunistinėje visuomenėje plėsis pasitikėjimas visuomeniniu lygiu ir kokias formas įgaus tarpasmeniniu lygiu? Įdomus čia kylančių problemų pavyzdys yra 1990 metų spalio 26–28 d. vykęs taksi ir sunkvežimių vairuotojų streikas. Šiuo atveju akivaizdus, viena vertus, tebevyraujantis nepasitikėjimas institucine valdžia (ne tik streikininkų, bet ir pirmosiomis streiko valandomis plačiosios visuomenės, kuri baiminosi karinio įsikišimo ir, populiaraus posakio žodžiais tariant, „1956 metų pasikartojimo"). Kita vertus, per tris dienas vis dėlto radosi institucinė struktūra skundams pateikti ir aptarti, konsensusu paremtas susitarimas ir, svarbiausia, per televizinį arbitražą (vienas pagrindinių streikininkų reikalavimų) susikūrė nauja savitarpiškumo, dalyvavimo ir pasitikėjimo forma ne tik tarp dalyvių, bet ir tarp plačiosios visuomenės.

Šiame kontekste dera pažymėti, kad jau iki pereinamojo laikotarpio būta tam tikro masto bendro pasitikėjimo (visuomeniniu lygiu), kuris įvairiose Vidurio Rytų Europos šalyse įgavo skirtingas formas. Vertėtų prisiminti žiniasklaidos vaidmenį Vengrijoje, Katalikų bažnyčios – Lenkijoje ir įžymaus kultūrinio elito bei charizmatinių asmenybių vaidmenį Čekoslovakijoje. Visi šie

atvejai liudija, kad išliko bendro pasitikėjimo kultūrinės tradicijos formos, kurios nebuvo visiškai sugriautos per valstybinio socializmo laikotarpį. Visais trim atvejais devintojo dešimtmečio viduryje vėl išryškėjo kultūriniu požiūriu specifinės ir politiniu požiūriu autonomiškos bendro pasitikėjimo formos, pagrįstos politine (ikivalstybine socialistine) tų šalių kultūra, ir jos, pereinant prie demokratinės valdymo formos bei rinkos ekonomikos, suvaidino labai svarbų vaidmenį. Tik dar neatsakyta į klausimą, kaip šias pasitikėjimo formas galima įtvirtinti per politines veikiančio pilietinio valdymo struktūras. Visais šiais atvejais aišku, jog tam, kad demokratinė, į rinką orientuota visuomenė būtų gyvybinga, turi įvykti nemaža esminių esamos pasitikėjimo formos pasikeitimų.

Pirma, turi įvykti beveik kiekybinis šuolis – pasitikėjimas turi būti suinstitucintas, kad būtų nuosekliai įtvirtinama rinkos ekonomika.

Antra, beveik „feodalinis" asmeninio pasitikėjimo, grindžiamo stipriais abipusiškumo ir savitarpiškumo ne su rinka susijusiais saitais, pobūdis neišvengiamai turės keistis. Tačiau dar neatsakyta į klausimą, kokią formą jis įgaus.

Trečia, jau iširo pagrindinė „mes" ir „jie" takoskyra, apibrėžusi socialinio solidarumo ir pasitikėjimo ribas valstybinio socializmo visuomenėse. Šiuo metu jos vietą visuomenėje užima iš naujo apibrėžiamos pagrindinės socialinio solidarumo ir vien „mes" sąlygos. Šis procesas akivaizdus daugelyje įvairių sričių, pirmiausia jį rodo besiformuojanti etninė ir nacionalinė Rytų Europos visuomenių sąmonė. Šis pirmykščio ir etnocentrinio pasitikėjimo pagrindo „atgimimas" (jeigu tai iš tiesų atgimimas), be abejo, kelia pavojų galimybei rastis tikrajai pilietinei valdymo formai. Tačiau pats savaime jis netrukdo įsitvirtinti tarpusavio kooperacijai tarp įvairių socialinių grupių. Tačiau ar tai taps norma, ar, priešingai, padidins tarpgrupinę įtampą ir nepasitikėjimą, priklauso

kaip tik nuo to, kaip iš naujo reiškiamas visuomenėje besiformuojantis pasitikėjimas.

Iš to, kas buvo anksčiau pasakyta, aišku, jog kad ir koks būtų pasitikėjimo pobūdis Vakarų Europos ir Šiaurės Atlanto visuomenėse, Vidurio Rytų Europoje negalima jo laikyti savaime suprantamu dalyku. Iš esmės keičiasi pagrindinės jo struktūros, vertybės, mastas ir kryptys. Tai, kaip visa tai keičiasi ir kokie tikėtini šios kaitos socialiniai ir politiniai padariniai, nulems visuomenės pobūdį – jai būdingą pilietiškumą arba jo stoką.

Žodžiu, mes iki šiol teigėme, kad ne tik pasitikėjimas būtinas visuomenei funkcionuoti, bet ir pilietinei visuomenei funkcionuoti būtina ypatinga bendro pasitikėjimo forma, grindžiama moderniomis individualistinėmis normomis. Reikalauti sukurti pilietinę visuomenę neatsižvelgiant į pagrindines pasitikėjimo sąlygas visuomenėje yra tik tuščia retorika. Mes, be abejo, neįstengėme pateikti tikslios ir griežtos pasitikėjimo studijos Vidurio Rytų Europos kontekste, bet, tikiuosi, iškėlėme pakankamai klausimų, kuo jis skiriasi nuo pripažintų pasitikėjimo struktūrų Vakarų demokratinėse valstybėse, kad išsklaidytume naivų įsitikinimą, jog šiose visuomenėse įsitvirtinant rinkos ekonomikai ir demokratiškai renkant valdžią, pilietinė visuomenė susikurs tuoj pat ir savaime.

Kaip antropologas Keithas Hartas aiškina, pasitikėjimas yra kažkur tarp „tikėjimo" ir „kliovimosi", tarp „statuso" ir „sutarties", tarp „nacijos/kilmės" ir „rinkos/valstybės", tarp „bendruomenės" ir „individo", tarp „papročio" ir „įstatymo"[57]. Socialinėse struktūrose, kurioms nebūdingas rinkos racionalumas, „nėra pagrindo kliautis sutarties įtvirtinamais padariniais", pasitikėjimas „kaip derybos dėl rizikos, kurią kelia kitų laisvė" yra socialinio gyvenimo *sine qua non*. Svarstančiam nurodytas dichotomijas Hartui rūpi nustatyti „idealaus tipo" skirtis tarp visuomenių, kuriose pasitikėjimas (kaip asociacija) egzistuoja tarp giminystės

ir pilietinės visuomenės. Šios skirtys paremtos jo atliktu Ganos frafrų tyrimu, kurie, kaip jis talentingai parodo, yra įstrigę tarp tradicinės ir rinkos ekonomikos, tarp giminystės ir sutarties. Jis, be abejo, suvokia, jog tai yra tik idealūs tipai ir jog kiekvienoje visuomenėje, netgi moderniausioje, išlieka asociacinio gyvenimo, pasitikėjimo elementų, kurie koegzistuoja su pačiomis sutarties sąlygomis ir, kalbant *a la* Durkheim, jas apibrėžia.

Kol kas stengėmės atskleisti, kaip škotų švietėjų arba šiuolaikinių mąstytojų vartojama pilietinės visuomenės sąvoka yra grindžiama kaip tik tuo pasitikėjimo ir ryšio, egzistuojančio tarp teisiškai konstituojamų ir rinkos sandėriuose dalyvaujančių individų, aspektu.

Prieš pereinant prie Vakarų pilietinės visuomenės klausimo, dera pridurti vieną paskutinį perspėjimą dėl pilietinės visuomenės Vidurio Rytų Europoje, juolab kad jis tiesiogiai remiasi Harto antropologiniais tyrimais. Mat esama – žinoma, netikėtų – paralelių tarp šiaurės rytų Ganos frafrų ir populiarios pilietinės visuomenės idėjos, nusakančios tuos daugiau ar mažiau masinius politinius piliečių sąjūdžius Vidurio Rytų Europoje. Kaip sakėme, frafrai įstrigo tarp skirtingų socialinių struktūrų, negalėdami pasinaudoti nei nusistovėjusiais (tradiciniais) giminystės apibrėžimais, nei teisiniais (moderniais) sutarties apibrėžimais. Kaip savo socialinės ir ekonominės sąveikos pagrindą jie išplėtojo asociacines savitarpio pasitikėjimo sistemas.

Panašiai valstybinio socializmo – tiek kaip ekonominės reguliavimo sistemos, aprūpinančios pamatinėmis gėrybėmis, tiek, dar svarbiau, kaip ideologinės legitimacijos sistemos – žlugimas leido evoliucionuoti pilietinei visuomenei (plačiai pripažįstama jos prasme, o ne kaip vieno Harto dichotomijos poliaus) žlungant šiai sistemai. Tiesą sakant, tas pat pasakytina apie socialinius sąjūdžius Vakaruose. Tik ten žlunga ne apskritai socialinė tvarka, o tam tikra sritis besivaržančių reikalavimų bei interesų, kuriuos

kelia socialiniai sąjūdžiai, bet nesprendžia valstybinės institucijos. Šitokios pilietinės visuomenės, suprantamos kaip socialiniai sąjūdžiai Rytuose ir Vakaruose, interpretavimo problema yra ilgalaikio kliovimosi ir pasitikėjimo suinstitucinimo, jų sukūrimo principų ir praktikos problema. Mes jau matėme, kokios sunkios šios problemos šiuolaikinėje Vidurio Rytų Europoje, kaip jos susijusios su pasitikėjimo visuomenėje sukūrimo problema ir istorine tų visuomenių raida. Dabar metas atkreipti dėmesį į Vakarus ir į tai, kokia ten pilietinės visuomenės problema.

V

Visa ši esė iš esmės buvo mėginimas pateikti informaciją, būtiną mūsų piliečių iš Los Andželo sąveikai suprasti ir netiesiogiai paaiškinti, kokia problemiška pilietinės visuomenės prasmė visose liberaliose individualistinėse visuomenėse. Jungtinės Valstijos išties yra ypatingas tokių visuomenių pavyzdys. Daugiau plėtotis šiuo klausimu tikrai nėra reikalo. Ko gero, būtų pravartu atskleisti kai kurias naujas perspektyvas ir iškelti kai kuriuos klausimus dėl dabartinių mėginimų pateikti argumentų pilietinės visuomenės idėjos naudai vakarietiškoje demokratinėje aplinkoje.

Vienu požiūriu keldami pilietinės visuomenės problemą pasitikėjimo aspektu – ir Vakarų, ir Rytų Europoje – tik praplečiame visą mūsų ankstesnę diskusiją. Tačiau Vakaruose pilietinei visuomenei kelia grėsmę ne tai, kad toliau išlieka tam tikri tarpasmeninio ir institucinio pasitikėjimo židiniai, o visai priešingai. Pats visuotinės pasitikėjimo formos abstraktumas savaime yra esminė problema tiems, kurie teigia Vakaruose nesant pilietinės visuomenės. Čia taip pat tokie reikalavimai kaip Charleso Tayloro „išlaisvinti individą nuo visuomenės“ ir politinės decentralizacijos reikalavimas iš esmės yra grindžiami poreikiu sukonkretinti tą

savitarpiškumą, kuriuo turi remtis visas pasitikėjimas[58]. Tad čia perfrazuojamas modernusis paradoksas. Pats pasitikėjimo suvisuotinimas per abstrakčias (politinio legitimavimo ar pinigų) sistemas, kaip nurodo Anthony Giddensas, iškreipia savitarpiškumą ir bendrumą, kuriais turi remtis pasitikėjimas[59]. Tai, ką Giddensas vadina socialinių sistemų „atsaistymu" moderniose visuomenėse, yra tik padarinys abstrakčių pasitikėjimo sistemų, kurios kiekvienu metu turi būti iš naujo grindžiamos arba iš naujo įtvirtinamos ten, ką jis, sekdamas Goffmanu, vadina pilietinio neatidumo ritualais (arba paviršutinišku elgesiu). Mūsiškių dviejų piliečių bendravimas gatvelėje už Brukso aveniu buvo kaip tik toks ritualas, o gal net iš dirbtinio mandagumo kylančio nedėmesingumo išraiška. Tačiau bendras šios tendencijos padarinys yra tiek dažnai pažymimas privačios srities „deinstitucionalizavimas", tiek viešosios srities „pernelyg didelis suinstitucinimas"[60]. Mūsų požiūriu, tai žlugimas tos viešumo ir privatumo sintezės, kuria, kaip buvo manoma, remiasi pilietinės visuomenės idėja.

Bendra modernybės tendencija ir konkretūs jos padariniai asmens tapatumo formavimuisi mums rūpi mažiau negu Giddensui, bet mus vis dėlto domina jo įžvalgų implikacijos pilietinės visuomenės problemoms liberaliose individualistinėse visuomenėse. Šias implikacijas galime aiškintis teisių ir pasitikėjimo, arba, Jürgeno Habermaso žodžiais sakant, teisingumo ir solidarumo problemos požiūriu[61].

Gana įdomu, kad teisių idėją, tokią svarbią liberalaus individualizmo programai, galima laikyti pagrįsta išankstiniu pasitikėjimo buvimu. Nuo Puffendorfo raštų buvo manoma, kad teisės pagrįstos moralinio asmenybiškumo sąvoka (Puffendorfo *entia moralia*), kuris yra tai, kas vidinį „ryšį" primeta kito žmogaus valiai[62]. Tačiau moralinis teisių komponentas mus vėl grąžina prie tų pasitikėjimo ir savitarpiškumo, egzistuojančių tarp moralinių agentų, be kurių šios „teisės" neturėtų jokios galios (ypač kai iš

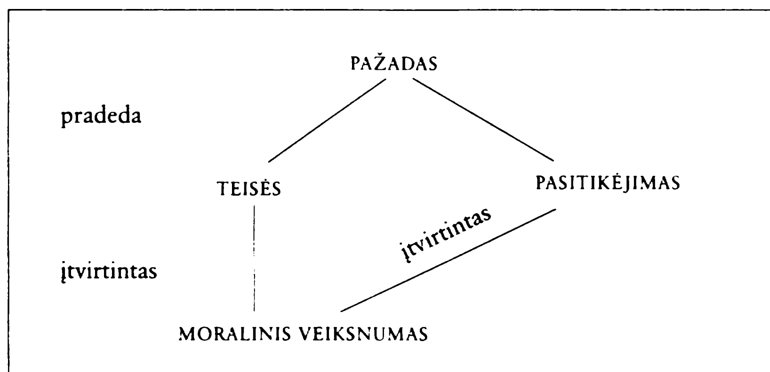
šios formulės pašalintas transcendentinis matmuo – Dievo valia). Tuo remiantis ne pro šalį apsvarstyti pažado atvejį (valios pareiškimą, *declaratio** arba *signum voluntalis***), tokį svarbų politiniam teorizavimui nuo Grocijaus, kuris pareigą tesėti pažadus laikė prigimtinės teisės elementu. Pareiga tesėti pažadus kyla iš dalyvių moralinio veiksnumo ir autonomijos, iš laisvės ir atsakomybės. Be išankstinio šių sąlygų buvimo – teisės į laisvę, autonomiją ir atsakomybę – moralinis pažado tesėjimo aspektas išties negali būti tinkamai paaiškinamas. A. I. Meldono žodžiais tariant, šių pirmesnių teisių suteikimas „laiduoja pažado tesėjimą"[63].

Čia vėl akivaizdu, kodėl daugelis Jungtines Valstijas laikė ne tik apskritai modernybės, bet ir tikros „pilietinės visuomenės" pavyzdžiu. Juk būtent ten (kaip nagrinėjome 2 skyriuje) labiau nei kur kitur ryškiausiai iškilo moralinio asmenybiškumo, autonomiško ir veiksnaus individo, kaip politinės bendruomenės terpės, idėja. Be to, dabar mes galime geriau suprasti, kodėl diskursas apie asmenines teises yra toks svarbus Jungtinėse Valstijose (kaip kad matėme abortų klausimu) ir grindžiamas esminiais socialinio gyvenimo principais. Tačiau sykiu matome atsirandant įtampą, būdingą šiai visuomenės vizijai, pasak kurios, ji yra susitarimas, paremtas, taip sakant, susitariančių šalių pažadais, o tai ir vėl įterpia pasitikėjimo elementą.

Juk pažadas (ir iš jo kylančios sutarties sąlygos) taip pat remiasi išankstiniu pasitikėjimo buvimu, ir išties jį pasitelkdavo filosofai, sociologai ir antropologai kaip pagrindinę euristinę priemonę pasitikėjimo buvimui visuomenėje pailiustruoti. Juk „besąlygiška pareiga" (Kantas) laikytis pažadų yra tai, kas mus sutelkia į moralinę bendruomenę, ji pati yra „savitarpio pagarbos ryšių tarp moralinės bendruomenės narių" apmatai ir ataudai[64]. Be moralinės vienas kitą gerbiančių individų bendruomenės nėra jokio mo-

* Parodymas, paaiškinimas *(lot.)*.
* Valios, noro ženklas *(lot.)*.

ralinio asmenybiškumo ir todėl jokių veiksnių individų, kuriais gali remtis pareiga tesėti pažadą. Šią situaciją galima pavaizduoti tokia schema:



Čia vėl matome modernios visuomenės paradoksą, paremtą abstrakčiu ir apibendrintu pasitikėjimu, kurį politinėje srityje reprezentuoja pilietiškumo suvisuotinimas (jis yra viešojoje srityje valstybės suteikiama moralinio veiksnumo garantija). Tačiau pats pasitikėjimo suvisuotinimas per pilietiškumą pakerta tą konkretų savitarpiškumą ir bendrus moralinės bendruomenės komponentus, kuriais grindžiamas pasitikėjimas. Štai iš kur kyla raginimas grįžti prie pilietinės visuomenės.

Visa problema ta, kad pilietinės visuomenės idėja – ir faktiškai tai, kuo laikėsi pilietinė visuomenė, – pagal klasikinę jos sampratą reiškė mažą visuomenę. Mažą visuomenę turėjo galvoje ir Fergusonas, ir Montesquieu. Asmeninė pažintis laidavo savitarpio pasitikėjimą, kuriuo buvo grindžiama (klasikinių teoretikų) pilietinė visuomenė. Kaip mums priminė Leo Straussas, „tik gana mažoje visuomenėje galimas pasitikėjimas ir tik gana mažoje visuomenėje galima savitarpio atsakomybė... Juk kaip įgimtą žmogaus galią tiesiogiai pažinti, taip ir jo galią mylėti ar aktyviai rūpintis riboja prigimtis; miesto ribos sutampa su tais neanonimiškais in-

dividais, kuriais žmogus aktyviai rūpinasi“[65]. Straussas svarstė senovines filosofines „gėrio“ vizijas, pilietinės visuomenės esmę sudarančią viešų ir privačių reikalų sintezę, o tokia pati įžvalga būdinga ir Adamui Fergusonui. Tiesą sakant, Fergusonas aiškiai suprato, kokius pavojus paslaugumui ir pasitikėjimui kelia tai, ką šiandien vadiname labai diferencijuota visuomene. Taigi jis rašo:

> Esant įvairioms profesijoms, kurios civilizuotų visuomenių narius atskiria vienus nuo kitų, manoma, jog kiekvienas individas privalo turėti savo talentą ar ypatingą gebėjimą, apie kurį, kaip pripažįstama, kiti nieko neišmano; visuomenė ima susidėti iš dalių, kurių nė viena nėra judinama dvasios, turinčios vyrauti tautų elgesyje.[66]

Plėtodamas šią mintį, Fergusonas toliau rašo:

> Proporcingai tam, kaip plečiasi teritorija, jos dalys praranda savo santykinę svarbą visumai. Jos gyventojai liaujasi suvokę savo ryšį su valstybe ir retai susivienija vykdyti kokį nors nacionalinį ar sutartą planą... Netgi nuostabu, kad dėl teritorijos didėjimo individams tampant mažiau reikšmingiems visuomenei ir vis mažiau galint įsiterpti su savo nuomone, nacionalinių reikalų laukas paprastai susiaurėja, be to, sumažėja žmonių skaičius, su kuriais tariamasi priimant įstatymus ar kitais valdymo klausimais.[67]

Kaip matome, klasikinis pilietinės visuomenės modelis rėmėsi piliečių savitarpiškumo (tad ir tariamo homogeniškumo) vizija. Štai kas garantavo bendrą pasitikėjimą, kuriuo rėmėsi pilietinė visuomenė.

Šiame kontekste trumpam prisiminus ankstesnius mūsų svarstymus apie korporatizmą (ir skirtį tarp korporacinių grupių kaip suinteresuotų grupių ir kaip konfliktuojančių metafizinių pasaulių), nenuostabu, jog tokia vienalytiškiausia demokratinė valstybė kaip Švedija turi mažiausiai sunkumų spręsdama aršius interesų grupių konfliktus visuomenėje[68]. Be to, kaip tik tose šalyse,

kuriose pliuralizmas viešojoje srityje kaip pilietinės visuomenės aspektas gali būti daugiausia suinstitucintas (pavyzdžiui, švietimo srityje), jis pagrįstas bendra pirminio solidarumo ir pasitikėjimo kultūra. Palyginkime tai su kovomis Prancūzijoje, kad mergaitėms mokyklose būtų leidžiama ryšėti „foulard"* ar „hedžaba"; arba kad anglų valstybinėse mokyklose, kuriose mokosi musulmonų bendruomenės vaikai, berniukai būtų atskirti nuo mergaičių; arba su Jungtinėse Valstijose vykstančiomis kovomis dėl kalbos[69]. Šiais atvejais pats visuomenės heterogeniškumas sukelia tas problemas, kurias pilietinės visuomenės kaip pliuralizmo idėja turėtų išspręsti. Tai, kad ji negali atlikti šito vaidmens, lemia ne jos naivios sociologinės prielaidos, bet, kaip mes stengėmės įrodyti, jai pačiai būdingi prieštaravimai.

Taigi matome, kad Vidurio Rytų Europoje pilietinės visuomenės problema yra nesugebėjimas išplėsti pasitikėjimą visomis pilietinės visuomenės prasmėmis, o Vakaruose pats pasitikėjimo neapibrėžtumas ir abstraktumas pakerta pilietinės visuomenės idėją kaip normatyvinę programą. Vadinasi, tarp teisės ir pasitikėjimo kyla įtampa ten, kur pasitikėjimas formuluojamas bendrais ar visuotiniais principais. Klasikinės pilietinės visuomenės idėja netinka šiai įtampai įveikti, ir tai, žinoma, lemia jos pačios prielaidos apie pasitikėjimo ir solidarumo pobūdį.

Būtų pravartu pratęsti šitokią argumentaciją taikant ją ne tik klasikinei sampratai, bet ir svarstant šiuolaikiškesnius teiginius apie pilietinę visuomenę. Juos tiksliausiai pateikė Andrew Arato ir Jeanas Cohenas, aptardami naujųjų socialinių sąjūdžių reiškinį[70]. Ši pilietinės visuomenės kaip naujųjų socialinių sąjūdžių samprata kelia ne tik pamatinę problemą, kaip suinstitucinti šių sąjūdžių reiškiamus naujus socialinius tapatumo, autonomijos ir pripažinimo reikalavimus. Šis argumentas atitinka mūsų išsa-

* Kaklaskarė *(pranc.)*.

kytą mintį, kad bet kokia nuolatinė institucinė struktūra galiausiai grąžintų mus prie jos implikuojamų abstraktaus pasitikėjimo ir sumenkusių savitarpiškumo sąlygų problemos. Išties gal šios problemos suvokimas kai kuriuos teoretikus, įrodinėjančius, kad naujieji socialiniai sąjūdžiai yra pilietinės visuomenės išraiška, paskatino vis labiau atsigręžti į Habermasą ir diskurso etiką jiems stengiantis tvirčiau pagrįsti savo argumentus už pilietinę visuomenę[71]. Ir kaip tik dabar mes galėtume prasmingiausiai aptarti šį labiausiai išplėtotą šiuolaikinį argumentą, skatinantį atgaivinti bet kokią pilietinės visuomenės idėją nūdienos pasaulyje. Čia negalime apžvelgti gausios literatūros (daugiausia itin abstraktaus pobūdžio), skirtos šiai diskusijai. Tačiau turime atkreipti dėmesį į kai kuriuos jos aspektus, nes jie, drįstume teigti, yra dar vienas pilietinės visuomenės idėjoje glūdinčių įtampų ir prieštaravimų – prieštaravimų, susijusių daugiausia su teisių ir pasitikėjimo arba, kaip minėta, teisingumo ir solidarumo idėjomis – „perdirbimas“.

Pasak Jeano Coheno tiksliausiai išplėtoto argumento, kad „pilietinės visuomenės yra naujieji socialiniai sąjūdžiai“, o jiems būdingi bruožai – unikalus socialinis pagrindas, socialinio ir politinio poveikio pobūdis ir pats jų reikalavimų pobūdis kažkuo panašūs į praktinę iliustraciją demokratinės veiklos, pagrįstos „komunikacine sąveika“, kuri yra skiriamasis Habermaso teorijos bruožas. Dėl šių grupių veiklos ir sąveikos gali atsirasti „daugybė demokratijos formų“, kurios parodytų, kaip funkcionuoja pilietinė visuomenė, primenanti pirminę, etinę jos sampratą. Anot Coheno argumento, struktūrų gausa viešojoje pilietinės visuomenės (šiuo atveju – socialinių sąjūdžių) srityje laiduoja galimybę apibrėžti socialinį gyvenimą „dalyvavimo ir viešumo požiūriu“[72]. Šitoks dalyvavimas ir viešumas savo ruožtu garantuoja komunikacijos, diskurso teises ir galbūt atgaivintų viešąją sritį ir atnaujintų viešąjį gyvenimą, kuriame dabar vyrauja didelės organizaci-

jos, „įgavusios pusiau politinį pobūdį ir prisiimančios ekonominio bei politinio valdymo uždavinius“[73].

Kaip matyti, vienas esminis šios lygybės elementas yra komunikacijos sąvoka ir, kaip teigia Habermasas, komunikacinio svarumo idėja, kuri yra labai svarbi jam mėginant pagrįsti etinę veiklą komunikaciniu racionalumu. Tad yra du šios argumentacijos poliai. Pirmasis remiasi paties Habermaso komunikacinio racionalumo teorija kaip (galima) legitimuojančia praktika (turint omenyje, kad prigimtinės teisės teorija išnyko, iš tikro tai galbūt vienintelė alternatyva legitimacijos būdui, pagrįstam transcendentine [Locke'as] arba transcendentaline [Kantas] etika, kadaise sudariusią politinės teorijos pagrindą)[74]. Antrasis polius remiasi praktiniu šios teorijos taikymu apskritai ir, konkrečiai, naujais socialiniais sąjūdžiais. Abu šie poliai kelia rimtų klausimų dėl pastangų teigti pilietinę visuomenę kaip komunikacinės veiklos sritį habermasiškąja prasme. Pradėsime nuo antrojo poliaus, praktiškojo, nuo kurio netrukus prieisime prie didesnių, daugiau teorinių problemų, kaip interpretuoti pilietinę visuomenę diskurso etikos požiūriu.

Diskurso etika bendrais bruožais nurodo keletą kriterijų, gairių ar etalonų, kaip skirti teisėtas normas nuo neteisėtų. Teigiama, jog šie racionalaus ir visuotinio konsensuso kriterijai reliatyvistiniame pliuralistinių vertybių pasaulyje, kuriame mes gyvename (o jį nulėmė tai, kad, kaip anksčiau buvo pažymėta, išnyko prigimtinės teisės teorija ir bet kokia galimybė pagrįsti etiką ontologiniu ar transcendentiniu požiūriu) yra vienintelė galimybė pasiekti minėtąjį konsensusą. Nesileidžiant į detalią šios teorijos analizę, vienas esminis komponentas vertas mūsų dėmesio nagrinėjant pilietinę visuomenę kaip diskurso etikos formulę. Tai yra principas ar, tiksliau, metanorma, pabrėžianti, kad norma pateisinama tik tada, kai „padarinius ir šalutinius efektus, gautus tenkinant kiekvieno individo interesus, kurių ga-

lima tikėtis visiems paklūstant tai normai, gali visi pripažinti be jokios prievartos"[75]. Vadinasi, visi, kuriems darytų įtaką tam tikros normos įgyvendinimas, privalo turėti teisę ir sugebėti dalyvauti dėl jos vykstančiuose debatuose – debatuose, kurie yra vieši ir kuriuose visi gali dalyvauti (ne tokie, kurie, pasak Kanto, vyksta individo mintyse).

Praktinės šios idėjos implikacijos kelia du pagrindinius klausimus. Pirmasis, kaip pažymėjo Seyla Benhabib, galbūt yra trivialus, antrasis ne toks trivialus. Pirmasis klausimas remiasi prielaida, jog visi debatų dalyviai yra „modernūs", kitaip sakant, jiems visiems būdinga ši universali, racionali orientacija į veiklą ir jie mėgina etiškai pateisinti tą veiklą. Tai reiškia, Benhabib žodžiais tariant, „pirmiausia žmonių ir apskritai kultūros norą ir sugebėjimą laikytis šitokio etinio požiūrio"[76]. Akivaizdu, jog nūdienos pasaulyje taip nėra ir, beje, galbūt sykiu ir trivialu. Tačiau antrasis klausimas dėl praktinio šios formulės taikymo nėra toks trivialus. Tarkime, kad pasaulyje visi žmonės yra „modernūs" bei racionalūs ir kad transcendentiniai ar ontologiniai argumentai nebėra veiksmingi nei Kroatijoje, nei Gazoje ir netgi Kraun Heitse. Pasaulyje vis dar yra nacionalinių valstybių, ir žmonės yra tokių valstybių, o ne pasaulio apskritai piliečiai. Tačiau dėl ekonominių, teisinių ir politinių ryšių tarp valstybių mes gyvename pasaulyje, kuriame pagrindiniai vienos valstybės sprendimai (tačiau darykime hipotetinę prielaidą, kad jie priimami racionaliai, viešai ir visuotinai) daro poveikį kitos valstybės gyventojų gyvenimui, laisvei ir laimei. Pavyzdys galėtų būti dabartinė imigracinės politikos peržiūra Europos Sąjungoje, ypač Prancūzijoje ir Vokietijoje. Net jei manysime, kad šiuo klausimu vyksta laisvi vieši debatai visiems dalyvaujant, net jei manysime, kad tokios pilietinės organizacijos kaip SOS RASIZMAS daro tokią pat įtaką šiems debatams kaip labiau suinstitucintos, formalesnės politinės struktūros, šių debatų rezultatai, sprendimas riboti imigraciją arba atverti jai var-

tus daro poveikį ne tik Prancūzijos ir Vokietijos gyventojams (piliečiams ar ne), bet ir šimtams tūkstančių žmonių Turkijoje, Pakistane, Šiaurės Amerikoje ir t. t. Turint omenyje nūdienos pasaulio ekonomikų tarpusavio susietumą, pilietinė visuomenė įgytų diskurso etikos reikalaujamą pagrįstumą tik aprėpdama visą žmoniją, o ne tik tam tikros valstybės piliečius (ar gyventojus). Socialiniai sąjūdžiai ir institucinė jų sąveikos arena turėtų būti tarptautinio masto, o ne vienos nacionalinės valstybės teritorija[77].

Utopiniai tokios situacijos aspektai turėtų būti aiškūs ir nevertėtų jų ilgiau gvildenti. Pats Habermasas diskurso etikos teorijai nekėlė jokių politinių ar netgi normatyvinių reikalavimų. Tačiau imigracinės politikos pavyzdys perkelia mus prie kitos problemų grupės, kurias kelia pilietinės visuomenės kaip diskurso etikos argumentas. Juk šitokio pilietinės visuomenės aiškinimo problema yra ne tik praktinė, bet ir teorinė. O ši problema susijusi su tokiais nuo seno nepasiekiamais dalykais kaip teisingumas ir solidarumas, legalumas ir moralumas arba su anksčiau mūsų aptartomis teisėmis ir pasitikėjimu.

Žinoma, neatsitiktinai šiuolaikiniai etinės teorijos debatai daugiausia liečia kaip tik tuos klausimus, kurie, kaip matėme, Vakarų politinėje teorijoje buvo svarbiausi bent nuo septynioliktojo amžiaus pradžios (nors, sekant Castoriadisu, galima teigti, kad jie buvo sudėtinė dalis visos Vakarų politinės tradicijos nuo jos pradžios graikų filosofijoje)[78]. Skirtį tarp „komunitarų“ (kad ir kaip skirtųsi jų politiniai požiūriai, o pavyzdžiu galėtume imti Alasdairą MacIntyre’ą arba Charlesą Taylorą) ir „universalistų“ (liberalų, kaip Rawlsas, arba paties Habermaso) iš esmės lemia klausimas, kam teikti pirmenybę – kolektyviai formuluojamam socialiniam gėriui ar visuotinių (asmeninių arba ne) teisių idėjai. Pasak komunitarų, socialinis gėris grindžiamas konkrečios žmonių bendruomenės tradicijomis ir reikia teikti šiam gėriui pirmenybę prieš įkūnytą visuotinę teisių (ar teisingumo) idėją. Filosofijoje čia vėl

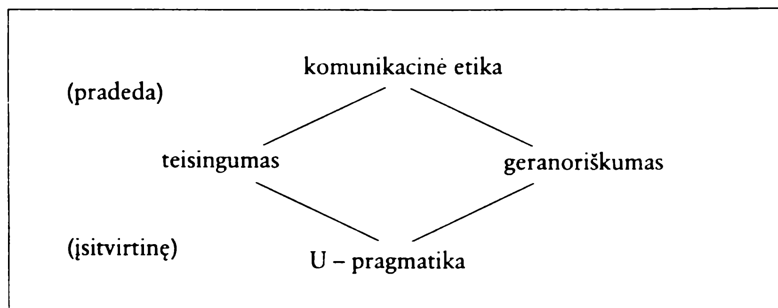
pirmenybė teikiama tam tikrai – solidarumo, o ne abstraktaus teisingumo sampratai. „Komunitarų" teigimu, pastaroji grindžiama pirmąja ir be tokio bendruomeninio pagrindo, tiesą sakant, yra nepaaiškinama. Universalistų požiūris ne tiek pabrėžia teisingumo pirmenybę prieš solidarumą, (abstrakčių) teisių – prieš socialiniu požiūriu apibrėžtą (ir todėl neišvengiamai reliatyvų) gėrį, bet kaip tik šią dichotomiją jis stengiasi įveikti, ypač vėliausiuose Habermaso darbuose[79]. Žinoma, kaip tik todėl šie dalykai ir aktualūs mūsų nagrinėjamai pilietinės visuomenės temai. Juk jeigu vidinius prieštaravimus (kad ir kaip apibrėžtus), glūdinčius pilietinės visuomenės idėjoje, galima įveikti ar susintetinti, tai, atrodytų, rastume būdą suteikti senesniajai pilietinės visuomenės idėjai konkrečių šiuolaikinių prasmių – bent jau teoriškai. Bet toks įsitikinimas palaiko argumentą, kad pilietinė visuomenė yra nauji socialiniai sąjūdžiai. Tad mums pagrindinis klausimas – ar diskurso etikos, komunikatyvaus racionalumo idėja pajėgia, ar nepajėgia išspręsti universalistų – komunitarų ginčą ir susintetinti iki šiol prieštaringas prasmes, priskiriamas teisingumui ir solidarumui. (Čia vėl paaiškėja, koks aktualus imigracijos pavyzdys. Juk netgi jei galima manyti, kad komunikacinis racionalumas būdingas nacionalinės valstybės piliečiams, dalyvaujantiems debatuose, jis vis dėlto ribotas, ir, kalbant dar aiškiau, argumentai suvaržyti imigraciją yra grindžiami solidarumo kriterijais, tai yra tuo, kas naudinga tam tikros nacionalinės bendruomenės nariams.)

Dera pažymėti, kad Habermasas puikiai suvokia šią problemą – būtinybę iš esmės susintetinti universalistinius ir komunitarinius požiūrius tam, kad būtų sukurta nauja „pokonvencinio" etinio pagrįstumo sistema. Jo nesenas ginčas su Kohlbergu dėl „teisingumo" ir „geranoriškumo" susiėjimo kaip tik sukasi apie šį klausimą[80]. Geriausia čia būtų ištisai pacituoti visą Habermaso pastraipą, kuri, nors ir abstrakti, atliepia visoms šiame skyriuje aptariamoms temoms:

> Solidarumas kaip universalistinės moralės komponentas, žinoma, praranda grynai partikuliaristinę prasmę, kai jis susijęs tik su vidiniais bendrijos santykiais, o ši bendrija etnocentriškai izoliuota nuo kitų grupių... Teisingumas, suprantamas pokonvenciniu požiūriu, gali susilieti su solidarumu kaip priešingu savo aspektu tik tuomet, kai solidarumas transformuojamas atsižvelgiant į bendros diskursyvinės valios formavimo idėją. Be abejo, pagrindinės vienodo elgesio su visais, solidarumo ir bendros gerovės sampratos, svarbios visoms moralėms, yra įtrauktos (net ikimoderniose visuomenėse) į simetrijos sąlygas ir savitarpiškumo lūkesčius, būdingus kiekvienai įprastai komunikacinei praktikai, ir į visuotinių būtinų pragmatinių komunikacinės veiklos prielaidų formą... Pirmiausia teisingumo bei solidarumo idėjos kyla iš atsakingų subjektų, orientuojančių savo veiksmus į pagrįstumo reikalavimus, savitarpio pripažinimo. Bet pačios šios normatyvinės priedermės būdingos tik konkrečiam šeimos, genties, miesto ar nacijos pasauliui. Šias ribas gali pralaužti tik diskursas, kiek jis suinstitucintas moderniose visuomenėse. Argumentai *per se* pranoksta konkrečius pasaulius, nes pragmatiškose argumentacijos prielaidose normatyvinis komunikacinės veiklos prielaidų turinys – suvisuotinta abstrakčia ir neribota forma – praplečiamas iki idealios komunikacinės bendruomenės..., kuri aprėpia visus subjektus, sugebančius kalbėti ir veikti.[81]

Kaip matome, Habermasas iškelia solidarumą ne priešindamas jį visuotinei moralei, o laikydamas jį sudedamąja jos dalimi (moderniose visuomenėse, bet mums nėra reikalo čia lyginti deskriptyvinius šios teorijos elementus su preskriptyviniais. Tad pačios solidarumo sąlygos turi būti apibendrintos, suvisuotintos ir performuluotos plačiau, negu tai numato konkretūs priklausomybės ribotai žmonių bendruomenei apibrėžimai. Nors anksčiau minėtose formuluotėse konkretūs šios transformacijos mechanizmai dar yra „juodoji dėžė“, tokios transformacijos galimybė laikoma

būdinga pačiai kalbos logikai ir kalbinei kompetencijai (ar universaliai pragmatikai). Taigi etinei veiklai nustatomas naujas (teorinis) pagrindas. Jį būtų galima pavaizduoti šitokia schema:



Jei prisimename ankstesnę schemą, matome, jog pasitikėjimo teleologiją pakeitė racionalumo teleologija.

Tačiau lieka klausimas, ar šis solidarumo suvisuotinimas per komunikacinį racionalumą yra kas nors daugiau nei *trompe – l'oeil**? Ar iš naujo apibrėžiant solidarumą nepanaikinama bet kokia jo prasmė? Pats žodis solidarumas reiškia „solidarumas su", o solidarumas su kažkuo reiškia solidarumą prieš kažką, atskiriant jį nuo ko nors kito. Tad ar pati visuotinio solidarumo sąvoka vidujai nepriėštaringa?

Poreikių bendrumo ir solidarumo samprata, kaip įrodinėjo Seyla Benhabib, labai realiai implikuoja solidarumą su konkrečiais individais[82]. Konkretus kitas (ar bent jau tas, kuris gali būti sukonkretintas per istorijos, idėjų, meilės, rūpesčio ir draugystės savitarpio ryšius) visada buvo solidarumo terpė (galbūt kylančio iš pačios psichosocialinės vaiko *ego* raidos). Kaip matėme, pasitikėjimas kyla iš tų bendrų emocinių socialinio pasaulio aspektų, kurie tarsi negalėtų būti visiškai įtraukti į lingvistinės pragmatikos racionalios formulės funkcionavimą. Tam, kad pa-

* Apgaulinga išvaizda *(pranc.)*.

sitikėjimas ir bendruomeninis savitarpiškumas turėtų kokią nors prasmę, juose visuomet turi būti išskirtinumo (jei ne partikuliaristinis) komponentas.

Aš sakyčiau, jog kaip tik tai labiau nei kas kita kelia rimtų problemų stengiantis atkurti pilietinės visuomenės idėją diskurso etikos pagrindu. Teisingumo ir solidarumo konflikto negalima įveikti tiesiog postuluojant jų vienovę. Prisiminkime, kad pats solidarumo principų suvisuotinimas (per pilietiškumą ir jį grindžiančią moraliai autonomiško individo idėją), apibrėžęs teisingumą moderniajame pasaulyje, kartu pakirto solidarumą, kuriuo buvo grindžiamas pats teisingumas. Tačiau šios klasikinės diurheimiškos problemos performulavimas komunikacinio racionalumo požiūriu, ko gero, neišsprendžia šio esminio modernaus socialinio gyvenimo klausimo.

Tad, kaip matome, naujų socialinių sąjūdžių teorijoje praktines kliūtis įgyvendinti pilietinę visuomenę papildo teorinės problemos, susijusios su pilietinės visuomenės kaip konfliktinių reikalavimų (intereso) ir (moralinių) siekinių veiksmingos sintezės idėjos esme. Škotų Švietimo antropologinį dekretą susintetinti viešumą ir privatumą pakeitė filosofinis dekretas, susintetinantis abstraktų teisingumą ir bendras kolektyvines normas. Tačiau abiem atvejais esminės problemos, kaip (etiškai) integruoti asmeninį ir socialinį gyvenimą, yra nutylimos, nesprendžiamos.

Galiausiai „tikiu“, kad skaitytojas man atleis už šį gana ilgą (kad ir negailestingai sutrumpintą) ekskursą į etikos teoriją. Jis buvo neišvengiamas norint paaiškinti šių dienų pastangas atgaivinti pilietinės visuomenės idėją, pagrindžiant ją diskurso etikos principais. Jeigu, kaip bandžiau įrodyti, pastarajai tebėra būdingi rimti trūkumai (ypač ją atsiejus nuo grynai abstrakčios filosofinės srities ir perkėlus į sociologiškesnį kontekstą), tai šios pastangos galiausiai paliks mus tuščiomis rankomis. Štai ko aš baiminuosi. Juk Vidurio Rytų Europoje paskiri, riboti pasitikėjimo kanalai

užkerta kelią bet kokiai prasmingai pilietinės visuomenės teorijai (ar praktikai), o Vakaruose abstraktus ir apibendrintas pasitikėjimo pobūdis pakerta tą solidarumą, kuriuo turi remtis pilietinė visuomenė. Diskurso etika šią problemą „išsprendžia“ solidarumą (kaip konkrečius savitarpiškumo poreikius) iš esmės apibrėždama atsietai nuo tos lygties, ir tai nėra joks sprendimas.

Tačiau mums kur kas labiau rūpi pilietinės visuomenės problema, o ne filosofiniai prieštaringų teisingumo ir solidarumo reikalavimų aspektai. Ir viso mūsų argumentavimo esmė – įspėti dėl šitokio nekritiško „grįžimo“ prie šios koncepcijos kaip problemų sprendimo. Tokios sociologų pastangos ypač kelia ironiją pripažinus, kad anksčiau atskleistas prieštaravimas iš esmės yra ta pats, su kuriuo vargo Talcotto Parsonso struktūrinis – funkcinis sistemų integracijos modelis, kai buvo pripažinta, jog tokios funkcinės sistemos kaip integracija (t. y. solidarumas) dažnai kertasi (o ne harmoningai dera, kaip manė Parsonsas) su modelio išlaikymo funkcijomis (tais individualių paskatų, poreikių, tikslų ir t. t. apibrėžimais, kuriuos galima laikyti normatyvinėmis, vertybinėmis socialinės tvarkos prielaidomis, t. y. jos teisingumo principais)[83]. Šiuolaikinis socialinių mokslų susiskaidymas ir jų konceptualiosios schemos heterogeniškumas negali būti pašalintas sugrįžus prie to, kas iš esmės yra ikisociologinė koncepcija. O pilietinės visuomenės idėja yra ikisociologinė kaip tik todėl, kad ji laiko esant neproblemiška tai, kas, kaip matėme, yra pagrindinės ir esminės moderniojo gyvenimo problemos.

Moderniajame pasaulyje teisingumo ir solidarumo, privataus intereso ir viešojo gėrio suderinimas tebėra pilietinės visuomenės ir pilietiškumo problema. Turėtų būti aišku, jog sprendžiant šias problemas, pati pilietiškumo idėja yra būtinas pirmasis etapas, ypač kai matome, kad tos visuomenės dar neturi šitokios sąrangos. Taip pat turėtų būti aišku – jei ne iš anksčiau išdėstytos istorinės analizės, tai bent iš kasrytinių laikraščių antraščių, – jog ke-

lias į tokio tipo pilietiškumą, kurį mes tapatiname su Vakarų Europos ir Šiaurės Atlanto valstybinėmis santvarkomis, nėra lengvas. Tačiau taip pat aišku, kad ši pilietiškumo idėja kaip autonomiškų teises turinčių individų, suburtų į Proto bendruomenę, idėja yra tik dalinis pilietinės visuomenės sprendimas, nes tai rodo pats raginimas grįžti prie pilietinės visuomenės.

Tačiau vėlgi visos pastangos grįžti prie etinio solidarumo, *ne*pagrįsto individo kaip autonomiško moralinio veikėjo idėja, niekur neveda (ar veikiau privedė prie baisiausių šio žudikiško amžiaus žudynių). Vien prisiminę tokio pobūdžio etinį nacionalizmą, kuris suskaldė Jugoslavijos miestus ir kaimus (bei buvusios Sovietų Sąjungos regionus) ar fašistinę „etinės valstybės" ideologiją, Giovanni'o Gentile's „valstybės viduje" idėją, vengsime šitokios alternatyvos.

Vadinasi, problema aiški. Sprendimas ne toks aiškus. Juk nors pilietinės visuomenės idėja siūloma kaip sprendimas, konkrečios šios idėjos implikacijos dažnai taip ir lieka neišsakytos. Jeigu ji reiškia tik „individo išlaisvinimą nuo valstybės" ir decentralizacijos principą (taip, matyt, atrodo Charlesui Taylorui ir Michaeliui Waltzeriui), tai šito nepakanka – nepakanka susietoje pasaulio ekonomikoje, kai kartu keliami reikalavimai „socializuoti ekonomiką taip, kad būtų didesnė rinkos veikėjų – tiek kolektyvinių, tiek privačių – įvairovė"[84]. Juk kaip galima veiksmingai socializuoti rinką decentralizuotoje valstybėje? Kas tokioje situacijoje ribotų ir medijuotų „grynų" rinkos jėgų veikimą? Visos pastangos iššifruoti konkrečias pilietinės visuomenės idėjos implikacijas susiduria su panašiomis problemomis. Pavyzdžiui, viena vertus, reikalaujant „prijaukinti" pliuralizmą ir nacionalizmą kaip pilietinės visuomenės elementus, laikomasi vakarietiško istorinės raidos modelio, kai nacionaliniam partikuliarizmui jau tam tikru mastu tarpininkauja universalistinės pilietybės prielaidos. Kita vertus, tapatinti pilietinės visuomenės funkcionavimą su „koopera-

cinio biudžeto formavimu", o ne su „sprendimais dėl valstybinės fiskalinės politikos", su „savanorišku darbu ligoninėse", o ne su „naryste politinėje partijoje" (kuri į savo programą galėtų įtraukti nacionalinio sveikatos draudimo klausimą), yra veikiau pastangos išsisukti nuo pilietinės visuomenės problemų, nei pastangos ieškoti jų sprendimo[85]. Ir nors mūsų laikais madinga kalbėti apie „asociacinį gyvenimą", tokios kalbos provokuoja šį klausimą. Juk kada šitokios asociacijos etiškai konstruojamos kaip skirtingi „metafiziniai" ar normatyviniai pasauliai (kaip dažnai būna Vidurio Rytų Europoje ir kitose šalyse), jos išreiškia ne pilietinio gyvenimo įgyvendinimą, o jo griovimą. Kita vertus, kai šios asociacijos grindžiamos intereso principu, jos negali medijuoti ar sušvelninti interesais motyvuojamos veiklos vardan kokios kitos ar aukštesnės etinės vienybės. Kaip matėme, šį vaidmenį pilietinės visuomenės idėja galėjo atlikti tuomet, kai moralinės veiklos pagrindai buvo paremti ne tik transcendentaliniu Proto, bet ir transcendentinės moralės principu. (Vėl prisiminkime, kaip septynioliktojo amžiaus pabaigoje Naujojoje Anglijoje transcendentinis malonės principas buvo internalizuotas ir transformuotas į transcendentalaus moralinio, besivadovaujančio protu individo idėją.) Kai nebesiremiama Protu ir Apreiškimu, pati pilietinės visuomenės idėja tampa veikiau modernaus gyvenimo problema nei sprendimu. Ir nors neabejojamai aišku, kad, šitai suprasdami, ko gero, būsime mažesni optimistai dėl galimybės atkurti pilietinę visuomenę kaip idėją ar idealą, tikiuosi, jog kiekvienas žingsnis, žengiamas šia kryptimi, bus realistiškesnis.

Baigiamosios pastabos apie pilietinę visuomenę

Septintojo dešimtmečio pabaigoje matematikas, satyrikas ir liaudies dainų atlikėjas Tomas Lehreris kartą pasakė geranorišką sąmojį apie liaudies dainininkus ir protesto dainas, atkreipdamas dėmesį, kaip sunku „kavinėje ar koledžo auditorijoje pasisakyti už visus tokius dalykus, kaip taika, teisingumas, brolybė ir panašiai, kuriems priešiška visa ten susirinkusi publika“.

Čia jaučiuosi esąs visai kitokioje padėtyje ir būgštauju, kad būsiu suprastas kaip pasisakąs prieš visus tokius dalykus, kaip taika, teisingumas, brolybė ir t. t., kuriuos remia kiekvienas geranoriškas skaitytojas. Tačiau viliuosi, jog tokie būgštavimai tušti, o ribotas mano argumentų pobūdis aiškus. Žodžiu, nesakau, kad nėra teorinio ar netgi praktinio šių laikų Rytų ar Vakarų dilemų sprendimo. Bet aš nesiūlau ir šių dilemų sprendimo. Tai jau būtų pernelyg kategoriška. Aš tiesiog pateikiu argumentus, kodėl pilietinės visuomenės idėja yra nepakankama kaip išeitis iš tų šiuolaikinių aklavietčių, kurias, tiesą sakant, nulėmė specifiniai teisingumo ir brolybės apibrėžimai tiek Rytų Europos, tiek Vakarų visuomenėse. Rytuose dar nėra visų (praktinių) sąlygų klasikiniam vakarietiškam liberaliam individualistiniam pilietinės visuomenės modeliui atsirasti, ir turėtume rimtai suabejoti, ar Vakaruose yra (teorinė) galimybė (turint galvoje mūsų pasitikėjimo, solidarumo analizę ir modernios civilizacijos prieštaravimus) vėl joms atsirasti.

Žinia, čia išsakyti nuogąstavimai dėl pilietinės visuomenės idėjos atrodo ne tik eretiški, bet ir keistoki. Tad norėčiau paskutinį kartą išdėstyti keletą minčių, paskatinusių mane laikytis tokio ne-

populiaraus požiūrio. Gal probėgšmais derėtų pridurti, jog tokio požiūrio nepopuliarumas šiandien akivaizdesnis tarp Vakarų Europos ir Amerikos, o ne tarp Rytų ir Vidurio Rytų Europos mokslininkų. Šitokia padėtis yra priešinga nei buvusi vos prieš kelerius metus, kai tokiu pareiškimu į rytus nuo Elbės būtum užsitraukęs tuometinių režimų šalininko vardą, o Vakaruose dauguma mokslininkų būtų išpūtę akis, nesuprasdami, apie ką kalbi, – išskyrus, žinoma, tą saujelę kairesnės orientacijos kolegų, kaip Andrew Arato, Jeanas Cohenas ir Johnas Keane'as, kurie pilietinės visuomenės idėją pasitelkdavo kaip priemonę kritikuoti tiek Vakarų kapitalistines, tiek Rytų komunistines (ar veikiau valstybinio socializmo) visuomenes. Šitokia padėtis iš esmės pasikeitė dominuojantiems Vakarų intelektualams pilietinės visuomenės idėją pasigavus kaip naują *cause celebre**, naują analitinį raktą, padėsiantį atskleisti socialinės tvarkos paslaptis. Taigi ir vėl ironiška, kad pilietinės visuomenės idėja skleidžiama tarptautinėse mokslinėse konferencijose, moksliniai ir populiarūs žurnalai pilietinės visuomenės idėjai skiria ištisus leidinius ir straipsnius tuomet, kai Vidurio Rytų Europoje kai kurie mąstytojai ima abejoti, ar ši sąvoka yra veiksminga sprendžiant visuomenei iškylančias problemas pereinamuoju į kapitalistinę, laisvosios rinkos ekonomiką tarpsniu.

Negalima teigti, kad Vidurio Rytų Europos visuomenėse pilietinės visuomenės idėja nebesulaukia svarbių atgarsių, kad jos tema nesikartoja konferencijose bei straipsniuose ar kad ji ir toliau nepasitelkiama kaip politinis lozungas, ypač valdžioje esančių partijų. Visa tai tiesa, ir primenant priežastis, kodėl aš taip įtariai žvelgiu į šią idėją, geriausia pradėti nuo čia – nuo to, kaip įvairiai naudojama pilietinės visuomenės idėja.

Galėtume pradėti, aptardami tris šiek tiek sutampančius, bet vis dėlto skirtingus pilietinės visuomenės idėjos taikymo atvejus

* Garsi priežastis *(pranc.)*.

tiek Rytuose, tiek Vakaruose. Pirmuoju atveju apie pilietinę visuomenę kalbama konkretesne ir daugiau politine prasme – tai įvairių sąjūdžių bei partijų lozungas. O Vakaruose kai kurie mąstytojai ja remiasi tam tikrai valdžios politikai kritikuoti. Antruoju atveju socialiniai mokslininkai šį terminą vartoja kaip analitinę sąvoką, kitaip tariant, kaip pusiau mokslinį terminą tam tikroms socialinių reiškinių, socialinės organizacijos formoms apibūdinti (ar gal net paaiškinti) makro lygiu ar net kaip galimą darinį socialinės analizės mikro ir makro lygiams susieti. Vėl tapusi populiari pilietinės visuomenės idėja vis labiau pasitelkiama norint apibūdinti tas socialines organizacijos formas, kurios kadaise buvo siejamos su demokratijos ir pilietiškumo idėjomis, – prie šios minties netrukus grįšime. Trečiuoju atveju, taip pat kažkaip įtraukiant pirmuosius du, ji vartojama kaip filosofinė normatyvinė sąvoka, kitaip tariant, išreikšta kiek pretenzingai – kaip etinis idealas, socialinės tvarkos vizija, kuri yra ne tik deskriptyvinė, bet ir preskriptyvinė, pateikianti gero gyvenimo viziją.

Ties pilietinės visuomenės idėja kaip politiniu lozungu nevertėtų ilgiau sustoti. Daug idėjų buvo panaudotos kaip politiniai lozungai: nuo „be atstovavimo – jokių apmokestinimų“ iki „laisvų gamintojų visuomenė“, „kareivių ir jūreivių sovietai“, ir t. t. Kiekvienos partijos ar sąjūdžio laisva valia pasirinkti bet kurį politiniu požiūriu efektingą šūkį, koks atrodo tinkamas, bet nuo to jis netampa sociologine sąvoka. Tačiau ne pro šalį prisiminti, kad pilietinė visuomenė ir jos komponentai sulaukia įvairių atgarsių Rytuose ir Vakaruose. Mat tarp įvairių kultūrų ir tradicijų jos sukėlė nemažai painiavos ir nesusipratimų. Pavyzdžiui, prisiminkime, koks skirtingas bažnyčios (Vakaruose – vieno iš svarbių pilietinės visuomenės savanoriškų organizacijų komponento) vaidmuo Vakarų ir Rytų Europoje.

Viena yra pliuralistinėje pilietinėje visuomenėje priskirti bažnyčiai politinio veikėjo vaidmenį – panašų į bet kokios kitos suin-

teresuotos grupės vaidmenį, ir visai kas kita bažnyčią tapatinti su pačia nacionalinio darinio esme, kuri, kaip manoma, atsiskleidžia funkcionuojant pilietinei visuomenei. Tiesą sakant, Lenkijoje, kur pilietinės visuomenės idėja turi ryškų nacionalinį atspalvį ir ji siejama su lenkų tautiškumu, su nacionaline nepriklausomybe ir su nacionalinėmis, netgi *Statlich* institucijomis, bažnyčios kaip svarbaus politinio veikėjo vaidmuo labai skiriasi nuo jos vaidmens Vakaruose. Nuolat didėjanti bažnyčios kaip politinio veikėjo galia ir tiek pat didėjantis nepasitenkinimas ta galia – nepasitenkinimas, neseniai atsiskleidęs parlamente, kai buvo bandoma prastumti drakonišką abortų įstatymą, remiamą bažnyčios, rodo, kokia nepatenkinama vakarietiškai suprantama pilietinės visuomenės idėja – netgi kaip politinis lozungas, netgi Lenkijoje. Be to, atkreipdami dėmesį į pilietinės visuomenės kaip politinio lozungo problemas, kartu turėtume atminti etninį Vidurio Rytų Europos visuomenių susiskaidymą, keliantį rimtų abejonių dėl pilietinės visuomenės idėjos gyvybingumo politiniu požiūriu, bent jau visuomenėse, kurioms būdingas etninis ir nacionalinis heterogeniškumas (priešingas kai kurių Skandinavijos šalių homogeniškumui), ar visuomenėse, kuriose kolektyvinės narystės ir solidarumo sąlygos nėra tokios kaip individualizmo ideologijos sąlygos (tarkime, Jungtinėse Amerikos Valstijose).

Tiesą sakant, nuo etninio ir religinio susiskaidymo Vidurio Rytų Europoje vėl grįžtame prie anksčiau minėtų termino „pilietinė visuomenė“ prasminių skirtumų Rytuose ir Vakaruose. Rytuose pilietinė visuomenė turi ryškų bendruomeniškumo atspalvį, kuris, nors ir atsietas nuo valstybės, yra toks pat tolimas autonomiško ir veiksnaus individo idėjai, kuria Vakaruose remiasi pilietinės visuomenės idėja. Pats pliuralizmas, Vakaruose daugelio tapatinamas su pilietinės visuomenės idėja, remiasi kone diurheimiška idėja individo, turinčio moralinių ir transcendentalinių savybių, kurios nebūdingos Rytuose. Pavyzdžiui, Vengrijoje nėra žodžio

pilietinės visuomenės sąvokai išreikšti, o geriausias atitikmuo būtų „Debreceno biurgeriai" – ne Pečo, Segedo ar Budapešto ir tikriausiai ne Los Andželo ar Jeruzalės, bet tik Debreceno – pilietinės visuomenės idėja pirmiausia siejama su tuo, kas nėra valstybiška. Tai gal kiek panašu į anglų kalbos žodį *civilian* (bet anglų kalboje „civilis" pirmiausia priešinamas kariškumui, o čia jis atskiriamas nuo visų tų, kurie eina valstybines pareigas). Tačiau Rytuose individualiam veikėjui pilietinėje visuomenėje priskiriamos neatsiejamos bendruomeninės, daugiausia pirmykštės savybės, kurios apibrėžia individą priešpriešindamos jį valstybei.

Taigi gana įdomu, jog Vakaruose pilietinės visuomenės idėja yra pasitelkiama kaip politinis lozungas bendruomenės reikalui paremti, sušvelninti kiek neigiamą individualizmo ideologijos poveikį – bent jau Jungtinėse Valstijose, o Rytuose pilietinės visuomenės idėja, jeigu ji įgaus kitokią prasmę nei parama esančioms vyriausybėms ar „samizdato" laikų nostalgija, kitaip tariant, laikų, kai tarp būsimų reformatorių būta palyginti nesudėtingo solidarumo ir buvo stovima aukščiau dabartinio politinių partijų susmulkėjimo ir politikavimo (galėčiau pridurti, kad aukščiau gilaus politinio ir socialinio susiskaldymo, koks dabar yra tarp žmonių, kuriuos kadaise vienijo paprastas režimo atmetimas), – jeigu čia ši idėja toliau turės kokią nors prasmę, ji turės remti individo kaip autonomiško socialinio veikėjo, kaip etinės ir moralinės esybės idėją, idėją, kuri tam tikru atžvilgiu svetima politinėms šio regiono tradicijoms.

Matau, kad keliais pastaraisiais sakiniais pradėjau kiek krypti nuo politinių prie normatyvinių pilietinės visuomenės idėjos savybių – tai dažna, bet vis dėlto pavojinga tendencija, – ir būtų geriausia šį nukrypimą užbaigti trumpam atkreipiant dėmesį į analitinius pilietinės visuomenės kaip sociologinės sąvokos aspektus. Šis terminas plačiai vartojamas dviem atvejais. Pirmuoju – tam tikro tipo politinėje sociologijoje instituciniu ar organizaciniu

lygiu; antruoju – kaip reiškinys vertybių ir nuostatų srityje. Kadangi antruoju atveju mes netrukus vėl grįšime prie normatyvinio pilietinės visuomenės idėjos aspekto, tad verčiau pradėkime nuo pirmojo atvejo – pilietinės visuomenės idėjos kaip tam tikros institucinės tvarkos išraiškos. Kaip stengiausi įrodyti, pilietinės visuomenės sąvoka, ko gero, nedaug kuo papildo esamas demokratijos ar pilietiškumo idėjas, ypač išplėtotas T. H. Marshallo. Trumpai prisiminkime kai kuriuos demokratijos bruožus, kuriuos apibrėžė tokie mąstytojai kaip Robertas Dahlas ir Arendas Lijphartas: (1) laisvė kurti organizacijas ir jose dalyvauti, (2) žodžio laisvė, (3) rinkimų teisė, (4) teisė gauti valstybinę tarnybą, (5) politinių vadovų teisė varžytis dėl paramos ir rinkėjų balsų, (6) alternatyvūs informacijos šaltiniai (tai mes vadintume laisvąja spauda), (7) laisvi ir sąžiningi rinkimai ir (8) institucijos, prižiūrinčios, kad valdžios veikla priklausytų nuo balsavimo ir kitų pasirinkimo išraiškų[1]. Šis sąrašas iš Roberto Dahlo veikalo *Polyarchy*, išleisto 1971 metais ir pastaraisiais dešimtmečiais naudojamo daugelio socialinių mokslininkų, man rodos, nedaug ką teprideda (ir šį tą praleidžia) prie garsiųjų Marschallo išplėtotų trijų pilietiškumo formų (pilietinės, politinės ir socialinės), bet, svarbiausia, išsako esmę, ką pilietinės visuomenės idėja reiškia Vidurio Rytų Europoje.

Tiesą sakant, aš drįsčiau spėti, jog tai, kad Rytų Europoje anksčiau minėtiems organizaciniams socialinio gyvenimo bruožams apibūdinti vartojamas terminas „pilietinė visuomenė“, o ne „demokratija“, aiškintina ne tuo, kad pilietinės visuomenės idėja turi papildomo analitinio svarumo, o tiesiog tuo, kad „pilietinė visuomenė“ kaip terminas per keturiasdešimt valstybinės propagandos metų liko neutralus ir nesukompromituotas, o terminas „demokratija“ – tarkime, liaudies demokratija – turi ryškų praeities šleifą ir kaip politinis lozungas nėra toks nedviprasmiškas kaip „pilietinė visuomenė“.

Antrasis – ir vėlgi labai bendras – atvejis toks, kai terminas „pilietinė visuomenė“ vartojamas mokslinėje socialinėje literatūroje kaip susijęs su tam tikru reiškiniu vertybių, nuostatų ar simbolinės veiklos srityje. Čia pilietinė visuomenė tapatinama su daugmaž universalistiniu socialinių veikėjų orientacijos pobūdžiu ir su pilietiškumo apibrėžimu siejant jį su universalistiniais, itin bendrais moraliniais ryšiais. Šitokia pilietinės visuomenės samprata Durkheimo pabrėžiamą moralinį individualizmą kaip solidarumo pagrindą moderniose, *gesellschaftlich* visuomenėse susieja su Weberio pabrėžiamu didėjančiu modernių socialinio organizavimo formų racionalumu kaip universalių vertybių įkūnijimu. Visa tai gerai, kol pripažįstama Parsonso įvykdyta Weberio charizmos (tarkime, Proto charizmos išaukštinimas 1794 metų *Declération de la droits de l'homme et du citoyen*) ir Durkheimo šventumo kaip modernių visuomenių pagrindo sampratų sintezė – ir viena, ir kita remiasi individo kaip moralinės tvarkos pagrindo idėja[2].

Tačiau šios sampratos problema yra tai, į ką ji neatsižvelgia, o neatsižvelgia būtent į liberalios individualistinės ideologijos problemą, žodžiu, į tai, kaip įdiegti bendruomenės jausmą tarp socialinių veikėjų, kurie suvokiami kaip autonomiški individai. Šiek tiek kitaip, bet panašiai kalbant, ji neatsižvelgia į Weberio problemą – didėjančio racionalumo geležinį narvą, kuris, prisidėdamas prie visuotinio Proto veiklos, kartu kėsinasi į bendruomeniškumo pamatus. Bendruomenė arba bendruomeniškumas visada konkretūs, nepaisant Durkheimo visuotinio individualizmo (ir Habermaso komunikacinio pagrįstumo). Ir nenuostabu, kad daugelis populiaresnių šūkių pažadinti pilietinės visuomenės jausmą Vakaruose pabrėžia kaip tik šią būtinybę sustiprinti bendro kolektyviškumo jausmą akivaizdoje to, kas suvokiama kaip savanaudiškumu apibrėžiamas individualizmas.

Be to, kaip tik ši įtampa tarp individualizmo ir bendruomenės, pavienių ir visuotinių interesų grąžina mus prie pilietinės

visuomenės idėjos kaip normatyvinės sąvokos. Tačiau turime prisiminti, kad modernioji – aš pabrėžiu „modernioji“ – pilietinės visuomenės idėja, besirutuliodama nuo septynioliktojo amžiaus pabaigos (Johno Locke'o veikaluose) per škotų Švietimą, plėtojama devynioliktajame amžiuje Hegelio veikaluose bei Marxo pateiktoje Hegelio kritikoje, visą laiką sukosi apie šią įtampą ir dichotomiją. Naujaisiais amžiais įsitvirtinant kapitalistinei ekonomikai ir individui išsilaisvinant iš tradicinių bendruomeninių ir dažnai pirmykščių ryšių, vėl išryškėjo problema, kaip suderinti individualų ir socialinį gėrį bei siekinius. Moderniosios pilietinės visuomenės idėjos, kurias išplėtojo Locke'as, Fergusonas, Smithas ir Hutchesonas (tam tikru mastu ir Shaftesbury), buvo pastangos išspręsti naują socialinės tvarkos problemą, atsiradusią septynioliktojo amžiaus pabaigoje.

Žinoma, dėl knygos apimties mes negalėjome bent kiek išsamiau apžvelgti aštuonioliktojo ir devynioliktojo amžiaus veikalų apie pilietinės visuomenės idėją. Ir vis dėlto gal mūsų ribotas darbas turi tam tikros vertės parodant, koks trapus statinys yra pilietinės visuomenės idėja, ypač nūdienos pasaulyje. Interpretuodami Johno Locke'o sampratą, atskleidėme, koks svarbus Locke'o pilietinės visuomenės vaizdiniui buvo transcendentinis matmuo, tikėjimas žmonėmis kaip Dievo valdiniais. Panašiai iš mūsiškės škotų Švietimo tekstų interpretacijos paaiškėjo, kokia naivi moralinių jausmų ir natūralios simpatijos – Proto išvien su jausmais – antropologija, kuria remiasi pilietinės visuomenės idėja kaip etinis idealas. Tas tikėjimas Dievo geranoriškumu ir natūralia simpatija mums jau svetimas ir jo nebegalime pasitelkti kurdami savus socialinės tvarkos modelius. Po to, kai Hume'as sukritikavo škotų Švietimo požiūrį į Protą, o Hegelis (sekdamas juo ir Marxas) „natūralistines“ aštuonioliktojo amžiaus minties prielaidas, mes paveldėjome tas pačias problemas, bet ne jų sprendimus.

Viešumo ir privatumo, asmeninių ir socialinių interesų bei sieki-

nių tariama sintezė, kuria grindžiama pilietinės visuomenės idėja, jau nėra įtikinama. Socialinės ir filosofinės šitokios sintezės sąlygos drastiškai pasikeitė, o grįžti prie labiau klasikinių formuluočių nepakanka nei Vidurio Rytų Europos, nei Vakarų demokratinėse visuomenėse. Pilietinės visuomenės idėja sulaukė labai skirtingų atgarsių Fergusono ir Smitho, Hegelio ir Marxo ar netgi šiuolaikinių mąstytojų nuo Budapešto iki Prinstono veikaluose, ir tai atspindi modernaus gyvenimo prieštaravimus – tiek septynioliktajame amžiuje, tiek mūsų laikais. Tačiau labai abejotina, ar pati pilietinės visuomenės idėja kaip analitinė idėja, ar kaip normatyvinis idealas mus bent kiek priartina prie šių prieštaravimų įveikimo.

Ir galop pora žodžių apie pilietinę visuomenę kaip politinį lozungą. Galiu tik priminti Williamo Morriso žodžius iš *Johno Ballo sapno:* „Aš mąstau apie visus tuos dalykus, apie tai, kaip žmonės kovoja ir pralaimi mūšį, o tai, už ką jie kovojo, įvyksta, nors jie ir pralaimi, tačiau kai tai įvyksta, pasirodo, jie ne šito norėję ir jau kiti žmonės turi kovoti už tai, ko tie norėjo, bet tik kitaip pavadindami"[3]. Pripažinti šią tiesą stoiškai, šaltakraujiškai ir neprarandant vilties – tai būtų mūsų visų didžiausias indėlis į būsimą, jei ne pilietinės visuomenės, tai bent pilietiškesnės (civilizuotesnės) visuomenės sukūrimą.

Nuorodos

Įvadas

1. Charles Taylor. „Modes of Civil Society", *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (Fall 1990), p. 95–118; Edward Shils. „The Virtues of Civil Society", *Government and Opposition*, vol. 26, no. 2 (Winter 1991), p. 3–20; Edward Shils. „Was ist eine Civil Society?", in K. Michelski (ed.). *Europa und die Civil Society* (Stuttgart: Kult - Cota, 1991), p. 13–52; Michael Waltzer. „The Idea of Civil Society", *Dissent*, Spring 1991, p. 293–304; Daniel Bell. „American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society", *The Public Interest*, no. 95 (1989), p. 38–56.
2. Bell. „American Exceptionalism Revisited", p. 56.
3. Vladimir Tismaneanu. *Reinventing Politics: Eastern Europe After Communism* (New York: Free Press, 1992).
4. Išsamiausią paties Johno Keane'o požiūrio į pilietinės visuomenės idėją aiškinimą galima rasti jo esė knygoje *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1988).
5. Karl Marx. „On the Jewish Question", in *Collected Works*, vol. 3 (Moscow: Progress Publishers, 1975), p. 154.
6. Žr. Johno Keane'o „Despotism and Demokraty" jo veikale *Civil Society and the State* (London: Verso, 1988), p. 35–72, taip pat Norberto Bobbio „Gramsci and the Concept of Civil Society" p. 73–100, toje pačioje knygoje. Taip pat žr. Bell. „American Exceptionalism Revisited".
7. Marcel Mauss. „A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self", in Marcel Mauss. *Sociology and Philosophy* (London: Routledge & Kegal Paul, 1979), p. 85–89; Max Weber. *Economy and Society*, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 1209.
8. Richard Sennett. *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1977).
9. Vieno iš naujausių tokio populiarumo pavyzdžių žr. *Proceedings of the 1991 Annual Convention of the Hungarian Sociological Association*, June 24–28, „Magyarország A Világban" (Hungary in the World), kurioje 42 dalyviai skaitė pranešimus apie pilietinę visuomenę.
10. Daugelis šių temų nagrinėjama esė rinktinėje, kurią sudarė Charles Maier

(ed). *Changing Boundaries of the Political* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
11. Carole Pateman. „The Fraternal Social Contrast", in Keane. *Civil Society,* p. 101–128.
12. Peter Singer. *Animal Liberation* (New York: Avon Books, 1975); T. Reagan. *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).
13. Max Weber. „Social Psychology of World Religions", in H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology* (Oxford University Press, 1958), p. 281.

I SKYRIUS Modernioji pilietinės visuomenės idėja

1. To meto sutarties teorijų gerą lyginamąją analizę galima rasti Hermano Klennerio straipsnyje „Social Contract Theories in a Comparative Perspective", *Law and Society* (Tokyo: Wasada University Press, 1988), p. 49–68.
2. Kalbėdamas apie pilietinės visuomenės idėją kaip etinę visuomenės reprezentaciją, turiu galvoje kažką labai panašaus į Erico Voegelino „visuomenės savišvietą", per kurią visuomenė reprezentuojama jos nariams kaip jų „žmogiškosios esmės" išraiška. Apie šitą sąvoką žr. Eric Voegelin. *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), ypač 1 skyrių.
3. *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua,* ed. C. W. Previte-Orton (Cambridge, 1928).
4. George Sabine. *A History of Political Thought* (New York: Rinehard & Winston, 1950), p. 141–151.
5. Sheldon Wohlin. *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown & Co., 1960), p. 69–82.
6. P. Stein. „Roman Law", in J. H. Burns (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350–1450 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 37–50; C. McIlwain. *The Growth of Political Thought in the West* (New York: Macmillan, 1932).
7. Cicero. *The Republic,* III, 2, cituotuojama iš: Sabine. *History of Political Thought,* p. 164. (G. H. Sabine, Th. L. Thorson. *Politinių teorijų istorija,* Vilnius: Pradai /ALK, 1995, p. 195.)
8. R. Markus. „The Latin Fathers", p. 92–122, Burns (ed.). *Cambridge History,* ypač p. 97, 99–100, 111.
9. R. Carlyle. *A History of Medieval Political Theory in the West,* 6 vol. (Edinburgh: Blackwood, 1936), vol. 2, 102–113.

10. Ernst Troeltsch. *The Social Teachings of the Christian Churches,* 2 vols. (New York: Macmillan, 1931), vol. 1, p. 150–158.
11. Cituota kn. Jaroslav Pelikan. *The Christian Tradition: A History of the Development of Dogma,* 4 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1971), vol. 3, p. 74.
12. Troeltsch. *Social Teachings,* vol. 1, p. 262.
13. *Ibid.,* p. 160–161.
14. *Ibid.,* p. 266.
15. Richard Tuck. *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 32–44.
16. Quentin Skinner. *The Foundations of Modern Political Thought,* 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. 2, p. 339–342.
17. Tuck. *Natural Rights,* p. 42.
18. Žr. Otto Gierke. *Natural Law and the Theory of Society 500–1800* (Cambridge, 1934).
19. Hugo Grotius. *De Jui belli ai pacis,* Book I, ch. 1, Section X, p. 1.
20. *Ibid.,* p. 5.
21. Duncan Forber. *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 11.
22. Žr., pvz., John Rawls. *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971), p. 11.
23. Tuck. *Natural Rights,* p. 3, 5, 79, 172–173; John Dunn. *The Political Theory of John Locke* (Cambridge: Harvard University Press, 1969).
24. Bool VII, sct. 89. Patikimas Locke'o traktatų tekstas yra John Locke. *Two Treatises of Government,* ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960). Rašydamas šią knygą Budapešte, negalėjau gauti teksto. Todėl nuorodas nustačiau pagal knygos ir skyrių numeraciją, taip dariau ir kitais atvejais, kai nebuvo patikimų teksto variantų. Visais atvejais tai yra antrojo traktato nuorodos. (Čia ir toliau šis traktatas cituojamas pagal: Dž. Lokas. *Esė apie pilietinę valdžią,* vertė A. Degutis, Vilnius: Mintis, 1992, p. 78.)
25. *Ibid.,* p. 89.
26. *Ibid.,* p. 76.
27. *Ibid.,* p. 15.
28. *Ibid.,* p. 16–17.
29. Dunn. *Political Theory,* p. 106.
30. Lokas. *Esė apie pilietinę valdžią,* p. 76.
31. Dunn. *Political Theory,* p. 127.
32. Lokas. *Esė apie pilietinę valdžią,* p. 116.

33. *Ibid.*, p. 118.
34. Dunn. *Political Theory*, p. 103.
35. *Ibid.*, p. 260.
36. Charles Taylor. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
37. Alasdair MacIntyre. *Whose Justice, Which Rationality* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), p. 268.
38. Adam Ferguson. *An Essay on the History of Civil Society*, 5 th ed. (London, 1782), p.57.
39. Adam Smith. *Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Classics, 1982), p. 57.
40. Albert Hirschman. *The Passions and the Interests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), p. 109. Taip pat žr. Nicolas Phillipson. „Adam Smith as Civil Moralist", in I. Hont and M. Ignatieff (eds.). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Englihtenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) p. 179–202.
41. Smith. *Moral Sentiments*, p. 50.
42. Ferguson. *Civil Society*, p. 52.
43. *Ibid.*, p. 53.
44. Emile Durkheim. „The Dualism of Human Nature and Its Social Condition", in R. Bellah (ed.). *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. 149–168.
45. MacIntyre. *Whose Justice*, p. 241–280.
46. Ferguson. *Civil Society*, p. 95.
47. I. Hont and M. Ignatieff. „Needs and Justice in the Wealth of Nations: An Introductory Essay", p. 1–44, in Hont and Ignatieff. *Wealth and Virtue*, p. 11.
48. Jacob Viner. *The Role of Providence in the Social Order* (Princenton, NJ: Princeton University Press, 1972), p. 55–85.
49. Ferguson. *Civil Society*, p. 365.
50. Anthony Third Earl of Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners*, Opinions and Times (New York: Bobbs – Merrill, 1964).
51. Ferguson. *Civil Society*, p. 58.
52. *Ibid.*, p. 45.
53. *Ibid.*, p. 44.
54. MacIntyre. *Whose Justice*, p. 218–325.
55. David Hume. *A Treatise of Human Nature*, ed. H. D. Aiken (New York: Macmillan, 1948), Book III, Part I, section 1, p. 185.

56. David Hume. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* in A. MacIntyre (ed.). *Hume's Ethical Writings* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1965), appendix I, p. 131.
57. Hume. *Treatise,* Book III, Pt. II: section 2, p. 69–82.
58. *Ibid.,* p. 225.
59. *Ibid.,* Book III, Pt. II, section 3, p. 63.
60. *Ibid.,* p. 65.
61. *Ibid.,* section 2, p. 63. Aš manau, ši mintis esminė, ir netvirtai, šiek tiek trikdomas MacIntyre'o teiginio, pridurčiau, kad Hume'ui nepavyko laikytis jo paties atribojimo aiškiai skiriant „privalu" nuo „yra". Žr. A. MacIntyre. „Hume on „Is" and „Ought", in V. C. Chappell (ed.). *Hume* (New York: Anchor Books, 1959), p. 245–264. MacIntyre'as teigia, kad Hume'as moralinių principų (privalu) tikrai nekildina iš visuotinai galiojančių elgesio taisyklių (yra) per asmeninę pareigą laikytis tokios taisyklės. Tačiau, kaip aiškiai parodo Hume'as (ir pripažįsta MacIntyre'as), būtinybę laikytis tokių taisyklių lemia individo savanaudiškumas. Dėl visuotinio barbariškumo, kuris lydėtų visuomenės ir visuotinių teisingumo taisyklių žlugimą, grėsmės kiekvienas asmuo „laimi" laikydamasis tokių taisyklių. Kaip nenuilsdamas pabrėžia Hume'as, teisingumo ir nuosavybės taisyklių laikymasis remiasi tuo, kad žmonės supranta savo pačių interesus. Šito laikantis, jie tampa konvencija ir yra asimiliuojami į socialinę moralę kaip dorybė. MacIntyre's, be abejo, savo teiginį grindžia tuo, kad Hume'as į „privalu" analizę nesugebėjo įtraukti proto (ir todėl vertinimo to, kas yra). Manau, svarbiau yra tai, kad „privalu" neišreiškiamas visuotiniu ar esminiu gėriu, o pats yra postuluojamas kaip individo interesai. Kad ir koks būtų šio „privalu" loginis statusas, sociologiniu požiūriu jis skiriasi nuo „privalu", pagrįsto visuotiniais moralės arba gėrio principais. Todėl jis nesvarstytinas tais pačiais terminais, kaip teisingumas ar moralinis gėris, kurie buvo būdingi filosofinei teorijai iki Hume'o (taip pat ir škotų Švietimo filosofinei teorijai). Nuo šio lūžio visoks mėginimas postuluoti visuomenę kaip normatyvinę tvarką (priešpriešinant paprastam savitarpio ir pavienių interesų susiejimui) tampa neįmanomas.
62. Hume. *Treatise,* Book III, Pt. II dalis, section 2, p. 64.
63. *Ibid.*
64. Ferguson. *Civil Society* (supra, n. 38), p. 364–367.
65. Hume. *Treatise,* Book III, Pt. II, section 2, p. 61–62.
66. *Ibid.,* section 4, p. 86.
67. Žr. Immanuel Kant. *The Metaphysical Elements of Justice,* Pt. I of *The Metaphysics of Morals* (1794), trans. J. Ladd (New York: Bobbs-Merrill, 1965).

68. Susan Meld Shell. *The Rights of Reason* (Toronto: University of Toronto Press, 1980), p. 83.
69. Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason,* trans. L. W. Beck (New York: Macmillan, 1985), p. 90. (Čia šis veikalas cituojamas pagal: I. Kantas. *Praktinio proto kritika,* vertė R. Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1987, p. 107.)
70. Immanuel Kant. „Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View" (1784), trans. L. Beck, p. 11–16, in L. Beck (ed.). *Immanuel Kant on History* (New York: Bobbs-Merrill, 1963).
71. Immanuel Kant. *Anthropology From a Pragmatic Point of View* (1797), trans. M. Gregor (The Hague: Nijoff, 1974), para. 325; *idem,* „Conjectural beginnings of Human History" (1786), trans. E. Fackenheim, p. 53–68, in Beck. *Kant,* para. 115–117; *idem, On the Old Saw: That What May Be Right in Theory Wont Work in Practice,* trans. E. B. Ashton (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974).
72. John Laursen. „The Subversive Kant: The Vocabulary of Public and Publicity", *Political Theory,* vol. 14, no. 4 (November 1986), p. 584–603.
73. Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 60.
74. Immanuel Kant. „What Is Enlightenment" (1784), trans. L. Beck, p. 3–10, in Beck. *Kant,* 1963.
75. John Rundell. *Origins of Modernity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), p. 28.
76. Kant. *Metaphysical Elements of Justice,* para. 230–232.
77. *Ibid.,* para. 237–238.
78. Shell. *Rights of Reason,* p. 123.
79. Kant. *Metaphysical Elements of Justice,* para. 217–228.
80. Rundell. *Origins,* p. 35–55.
81. Apie šį Rousseau mąstymo aspektą žr. Robert Shaver. „Rousseau and Recognition", *Social Theory and Practice,* vol. 15, no. 3 (Fall 1989), p. 26–28.
82. G. W. F. Hegel. *The Philosophy of Right* (1821), trans. T. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1952), p. 4–57. (Čia ir toliau šis veikalas cituojamas pagal: G. W. F. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai,* vertė L. Anilionytė, Vilnius: Mintis, 2000, p. 23–42.)
83. *Ibid.,* p. 105–155; G. W. F. Hegel. *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on Philosophy of Spirit (1805–1806) with Commentary,* trans. L. Rauch (Detroit: Wayne State University Press, 1983), p. 99–118.
84. Hegel. *Human Spirit,* p. 118.

85. J. M. Bernstein. „From Self-consciousness to Community: Act and Recognition in the Master-Slave Relationship", p. 14–39, in Z. A. Pelczynski (ed.). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), 1984.
86. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai,* par. 4, p. 53.
87. Joachim Ritter. *Hegel and the French Revolution* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), p. 158.
88. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai,* par. 7, p. 61.
89. *Ibid.,* par. 1826 p. 289.
90. *Ibid.,* par. 184, p. 291.
91. *Ibid.*
92. *Ibid.,* par. 185, p. 292.
93. *Ibid.,* par. 238, p. 347, par. 225, p. 336.
94. *Ibid.,* par. 225, p. 336.
95. *Ibid.,* par. 288, p. 433.
96. Šiame kontekste įdomu, kaip Hegelis valstybės tarnautojui priskiria tam tikrą vidinę motyvaciją, su kuria mes susipažinome aptardami Weberio protestantiškosios etikos analizę. Pavyzdžiui, tokia citata: „Valstybė nepasikliauja savavališku, nuo asmeniškos nuožiūros priklausančiu darbu (pvz., teisingumu, kurį vykdė keliaujantys riteriai) būtent todėl, kad tokia veikla yra savavališka ir priklauso nuo nuotaikos, taip pat ir todėl, kad jis atliekamas vadovaujantis subjektyviomis pažiūromis ir, nelygu kokia nuotaika, gali būti visai nevykdomas ar pakeistas subjektyvių tikslų siekimu. Kitas su valstybės tarnyba susijęs kraštutinumas, priešingas keliaujančiam riteriui, gali būti *valstybės tarno,* atliekančio savo tarnybą tik iš būtinybės ir kuris neturi nei tikrųjų pareigų, nei teisių, veikla. – Valstybės tarnyba veikiau reikalauja atsisakyti tenkinti savus ir atsitiktinius subjektyvius tikslus ir būtent taip suteikti teisę tokį pasitenkinimą rasti pareigą atitinkančiame darbe, ir tik jame... Pareigybinis santykis taip pat nėra ir *sutartinis santykis,* nors čia ir esama dvigubo sutikimo ir abiejų pusių įsipareigojimų vykdymo. Tarnautojas nėra paskirtas vienai atskirai atsitiktinei paslaugai, kaip įgaliotinis, bet su šiuo santykiu sieja pagrindinį savo dvasinės ir ypatingos egzistencijos interesą. Tai, ką jis turėtų atlikti ir kas jam būtų patikėta, savo kokybe irgi nėra išorinis, o tik ypatingas reikalas; jo *vertė* kaip vidujybė skiriasi nuo jo išoriškumo ir dar negali būti pažeidžiama dėl susitarimo nevykdymo. Tačiau tai, ką turi atlikti valstybės tarnautojas, yra betarpiškai vertė savyje ir sau... Visuotinėje valstybės valdžioje tie, kurie įgalioti rūpintis valstybės reikalais, randa apsaugą nuo kitos subjektyvios pusės, nuo

valdininkų privačių aistrų, kurių privatūs interesai ir t. t. nukenčia nuo prieš juos nukreiptos visuotinybės". Cit. iš: G. W. F. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai,* p. 438–439. Čia matome ne tik kai kuriuos pažįstamus elementus iš Weberio biurokratijos analizės (administracinis darbas, asmens atskyrimas nuo posto), bet, svarbiausia, ir itin sudėtingą, psichologiškai apibrėžtą motyvacijos teoriją, palankią racionalios veiklos modeliui. Weberis tai sieja su ekonomine veikla, o Hegelio veikaluose tai siejama su valstybės administravimu. Jiems abiem būdingos pastangos konceptualizuoti įvairius socialinės veiklos tipus, iškilusius drauge su modernia nacionaline valstybe ir susijusius su pilietinės visuomenės funkcionavimu. Kaip matėme, rinka ir drauge su ja racionali, interesais motyvuota ekonominė veikla galiausiai būdinga tokio pobūdžio individualiems mainams (ir pripažinimui), kuriuos simbolizuoja pilietinė visuomenė. Hegelio ir Weberio požiūriai įdomiai papildo viena kitą, nes nagrinėjama psichologinė vidinės motyvacijos teorija kaip pagrindinis pilietinės visuomenės funkcionavimą (ar Hegelio atveju jos galutinį *aufhebung**) determinuojantis elementas. Tačiau atminkime, kad nors abu stengėsi perprasti esminius moderniojo pasaulio aspektus, juos vis dėlto skiria Weberio vertybiškai neutralus mokslas kaip priešprieša Hegelio pateiktam teigiamam ir normatyviniam valstybės tarnautojų, įkūnijančių visuotinius interesus, klasės vertinimui.

97. Karl Marx. *Preface and Introduction to A Contribution to The Critique of Political Economy* (Peking: Foreign Languages Press, 1976), p. 107.
98. *Ibid.,* p. 9 (išskirta – aut.).
99. Friedrich Engels. „Karl Marx: A Contribution to the Critique of Political Economy", in Marx. *Critique,* p.54.
100. Karl Marx. „Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", in K. Marx and F. Engels. *Collected Works* (New York: International Publishers, 1975), vol. 3 p. 8. (Čia šis veikalas cituojamas pagal: K. Marksas. „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos", kn. *Anstyvieji filosofijos raštai,* Vilnius: Mintis, 1986, p. 124.)
101. Joean Cohen. *Class an Civil Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1982), p. 29–36.
102. Karl Marx. „On the Jewish Question", in K. Marx and F. Engels. *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1975), vol. 3 p. 153. (Čia ir toliau šis veikalas cituojamas pagal: K. Marksas. „Žydų klausimu", kn. *Ankstyvieji filosofijos raštai,* Vilnius: Mintis, 1986, p. 286.)
103. *Ibid.*

* Panaikinimas *(vok.).*

104. *Ibid.*, p. 296.
105. *Ibid.*, p. 298.
106. *Ibid.*, p. 300.
107. *Ibid.*
108. *Ibid.*
109. *Ibid.*
110. *Ibid.*
111. *Ibid.*, p. 302.
112. Lesek Kolakowski. „The Myth of Human Self-Identity", in L. Kolakowski and Hampshire (eds.). *The Socialist Idea* (New York: Basic Books, 1975).
113. *Times Literary Supplement* (London), June 21, 1991, p. 22.

2 SKYRIUS Pilietinės visuomenės ištakos: Protas ir individas

1. Giambattista Vico. *The New Science of Politics,* trans. Bergin and Fisch (Ithaca, NY, 1948); I. Berlin. *Vico and Herder* (London, 1946); A. R. Caponigri. *Time and Idea: The Theory of History of Giambattista Vico* (London, 1953). Apie pilietinį humanizmą žr. J. G. A. Pocock. *The Machiavellian Moment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975); Felix Rabb. *The English Face of Machiavelli* (London, 1964); Caroline Robbins. *The Eighteenth Century Commonwealthmen* (Cambridge, 1959).
2. Apie Burke'o tradicionalizmą žr. G. Sabine. *A History of Political Theory* (New York: Rinhart & Winston, 1961) p. 607–619. Kitokią interpretaciją žr. J. G. A. Pocock. „Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas", p. 203–232, in J. G. A. Pocock. *Politics, Language and Time* (New York, 1973). Hegelio Pasaulio Dvasios sampratą žr. G. W. F. Hegel. *The Philosophy of History* (New York, 1956). Apie „moralinius" Marxo minties aspektus žr. Istvan Meszaros. *Marx's Theory of Alienation* (London, 1970). Gerą naujausią Marxo istorijos sampratos sintezę žr. G. A. Cohen. *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Oxford, 1978).
3. Knud Haakonssen. „Hugo Grotius and the History of Political Thought", *Political Theory,* vol. 13, no. 2 (May 1985), p. 248.
4. Otto Gierke. *Political Theory of the Middle Ages* (Boston: Beacon, 1958), p. 75.
5. Wolfgang Schluchter. *The Rise of Western Rationalism* (Berkeley: University of California Press, 1981), p. 104.
6. S. N. Eisenstadt. „The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions

and the Rise of the Clerics“, *European Journal of Sociology,* no. 23, 1982, p. 294–314.

7. Eric Voegelin. *Order and History,* vol. 1 (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1954).
8. Benjamin Schwartz (ed.). „Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium BC“, *Daedalus,* Spring 1975.
9. Eisenstadt. „Axial Age“, p. 300.
10. Robert Bellah. „Religious Evolution“, *American Sociological Review,* vol. 29 (1964), p. 358–374.
11. Max Weber. „Social Psychology of World Religions“, in H. Gerth and C. W. Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958), p. 44–45.
12. Wolfgang Schluchter. „The Paradox of Rationalization“, in W. Schluchter and G. Roth. *Max Weber's Vision of History* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 23.
13. S. N. Eisenstadt. „Heterodoxy and Dynamics of civilizations“, *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 128 (1984), p. 105–106; Schluchter. *Rise of Western Rationalism,* p. 43; R. Lovin and F. Reynolds (eds.). *Cosmogony and Ethical Order* (Chicago, 1985).
14. Schluchter. *Rise of Western Rationalism,* p. 44–48; D. A. Knight. „Cosmogony and Order in the Hebrew Tradition“, p. 133–157, in Lovin and Reynolds. *Cosmogony;* Hans Betz. „Cosmology and Ethics in the Sermon on the Mount“, p. 158–176, in Lovin and Reynolds. *Cosmogony.*
15. S. N. Eisenstadt. „This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber's Religion of China and the Format of Chinese History and Civilization“, *Journal of Development Studies,* vol. 1 (1985), p. 168–186; Schluchter. *Rise of Western Rationalism,* p. 47, 67; Benjamin Schwartz. „Transcendence in Ancient China“, *Daedalus,* 1975, p. 57–69; *idem, The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, 1985), p. 56–134; John Smith. „The Individual in the Judeo-Christian Tradition“, p. 251–267, in C. Moore (ed.). *The Status of the Individual in East and West* (Honolulu, 1968).
16. Marcel Mauss. „A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of „Self“, in Marcel Mauss. *Sociology and Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), p. 85–89.
17. Louis Dumont. „A Modified View of Our Origins: The Christian Beginning of Modern Individualism“, *Religion,* vol. 12 (1982), p. 1–27.
18. Ernst Troeltsch. *The Social Teachings of the Christian Churches,* 2 vols. (New

York: Macmillan, 1931), vol. 1, p. 110–111; Adolf Harnack. *History of Dogma* (New York: Dover, 1961), vol. 1, p. 203–222; Jaroslav Pelikan. *The Christian Tradition: A History of the Development of Dogma,* 4 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1971),vol. 1 p. 278–331.

19. Apie eucharistinę bendruomenę žr. Rudolf Bultman. *Primitive Christianity* (Philadelphia, 1956), p. 187.
20. Skirtingų požiūrių į „tikrąjį buvimą“ eucharistijoje tarp anglų reformatorių aptarimą žr. Francis Clark. *Eucharist Sacrifice and the Reformation* (London, 1960), p. 127–176.
21. Žr. David Little. *Religion, Order and Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 41.
22. Troeltsch. *Social Teachings,* vol. 2, p. 590–592.
23. John Calvin. *Institutes of the Christian Religion,* ed. John McNeill (Philadelphia, 1960), vol. 4, I, p. 5.
24. E. Troeltsch. *Social Teachings,* vol. 2, p. 596–597. Pasak Calvino, reikia skirti laisvę, kurioje gyvena tikrieji tikinčiųjų kūnai, nuo egzistuojančios politinės visuomenės ir nuo dvasiškai neatgimusiųjų, tarp kurių Dievo įsakymas turi būti vykdomas prievarta, kol ateis Dievo karalystė. Jai atėjus, anot Calvino, išnyks skirtumas tarp tų, kurie „Kristuje“ dalyvauja laisvės pasaulyje, ir tų, kuriems dar turėtų būti taikoma prievarta.
25. Donald Kelly. *The Beginning of Ideology* (London, 1981) p. 80.
26. Richard Rogers. *Seven Treatises... Called the Practice of Christianitie,* 2 d ed. (London, 1605), p. 497–498.
27. Dera pažymėti, jog ėmęsis politinės visuomenės srities, Calvinas suvokė, kad neįmanoma sutapatinti regimą bažnyčią su neregima išrinktųjų bažnyčia, ir todėl pripažino dvasininkų prerogatyvos ir galios būtinybę. Tai buvo ypatingos kalvinistinės „teokratijos“ sampratos pagrindas. Pasak šios sampratos, bažnyčios ir valstybės galios turi veikti drauge, kad žemėje sukurtų Dievo karalystę. Ir, tiesą sakant, įvairios nacionalinių paktų formos – Ženevos tikėjimo išpažinimas (1536), Škotų nacionalinis paktas (1638), Anglų iškilmingoji lyga ir paktas (1634) arba Naujosios Anglijos miestų bažnyčių paktai veiksmingai bandė kaip tik šitaip iš esmės performuoti kolektyvinį gyvenimą.
28. Talcott Parsons. „Christianity and Modern Industrial Society“, in E. Tirykian (ed.). *Sociological Theory* (New York: Harper & Row, 1967), p. 51.
29. Max Weber. *The Protestant Ethic and the Theory of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958). Vieną reikšmingiausių ir naujausių Weberio tezės kritikų žr. M. MacKinnon. „Calvinism and the Infallibility of Grace“ ir

„Weber's Explanation of Calvinism", *British Journal of Sociology,* vol. XXXIX, no. 2 (June 1988), p. 143–210.

30. Benjamin Nelson. *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 241.
31. Benjamin Nelson. „Self-Images and Systems of Spiritual Direction ir the History of European Civilization", in S. Klausner (ed.). *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research* (New York: Free Press, 1965), p. 71.
32. *Ibid.*
33. Benjamin Nelson. „Conscience and the Making of Early Modern Culture: The Protestant Ethic Beyond Max Weber", *Social Research,* vol. 36 (1969), p. 16–17.
34. Pocock. *Machiavellian Moment* (*supra,* p. 1), p. 396; W. Hunt. *The Puritan Moment: The Coming of Revolution in an English County* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 90–91, 131–135; M. Watts. *The Dissenters* (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 30, 31, 41, 42, 55, 56; J. McGee. *The Godly Man in Stuart England* (New Haven: Yale University Press, 1976).
35. Apie politinės santvarkos restruktūrizavimą kalvinizme žr. Little. *Religion, Order and Law* (*supra,* n. 1) p. 62–80; Michael Waltzer. *The Revolution of the Saints* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), p. 30–57. Troeltsch. *Social Teachings* (*supra,* no. 18), vol. 2, p. 617–625.
36. Dumont. „Modified View of Our Origins" (*supra,* no. 17).
37. John Winthrop. *Winthrop Papers* (Boston: Massachusetts Historical Society, 1931), vol. 2, p. 283.
38. John Winthrop. „A Reply to an Answer Made to a Declaration..." 1637), in Thomas Hatchinson (ed.). *A Collection of Original Papers Relative to the History of the Colony of Massachusetts Bay* (Boston, 1764) p. 100–101.
39. John Cotton. „Copy of a Letter to Lord Say and Seale in the Year 1636", in Hutchinson. *Original Papers,* p. 414–415.
40. Cituota kn. Kenneth Lockridge. *A New England Town: The First Hundred Years* (New York: Norton, 1970), p. 4–5.
41. John Davenport. *A Discourse About Civil Government in a New Plantation Whose Design is Religion* (Cambridge, 1663) p. 14–15, 45.
42. Edward Johnson. *Wonder Working Providence of Sions Saviour in Neew England* (1654) (New York: Delmar, 1974), p. 46.
43. Apie biblinės teisės sąsają su angliška teise tarp Naujosios Anglijos puritonų žr. George Haskins. *Law and Authority in Early Massachusetts* (Hamden, CT: Archon Book, 1960), p. 17–32.

44. *The Book of General Lauues and Libertyes Concerning the Inhabitants of Massachussets* (Boston, 1648), p. A2.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. Apie šiuos skirtumus žr. Haskins. *Law and Authority*, p. 158–162.
49. Thomas Sheppard and John Allin. *A Defense of an Answer...* (London, 1648), p. 86.
50. Žinoma, šis posakis, yra iš Perry Miller esė rinktinės *Errand into the Wilderness* (New York: Harper & Row, 1964), kuri papildo dvitomę autoritetingą jo Naujosios Anglijos puritonizmo studiją *The New England Mind: The Seventeenth Century and The New England Mind: From Colony to Province* (Boston: Belknap Press, 1953).
51. J. Bossy. *Christianity in the West 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 108; E. Battis. *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963) p. 330–344; D. Hall. *The Antinomian Controversy: A Documentary History* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1968), p. 95.
52. Apie ekonominių permainų procesą žr. Bernard Bailyn. *The New England Merchants in the Seventeenth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1955).
53. Ištisos Naujosios Anglijos istorikų kartos studijavo amžiaus vidurio pokyčius, susijusius su Pusiaukelės paktu, santykio patikrinimo nepaisymą, Stoddardo – Matherio debatus, didėjantį bažnytinės praktikos sakramentalizmą, „naująjį krikšto dievobaimingumą" ir Pakto nuosavybių praktiką. Apie jų vaidmenį formuojant naujas individualių tapatumų ir vertybių sąlygas žr. Adam Seligman. „Inner Worldly Individualism and the Institutionalization of Puritanism in late 17th century New England", *British Journal of Sociology*, vol. 41. no. 1 (1990), p. 537–557.
54. Apie stiprėjantį sakramentalinį Naujosios Anglijos kongregacinių bažnyčių pobūdį žr. E. B. Holifield. *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England 1570–1720* (New Haven: Yale University Press, 1974), ypač 8 sk. Apie šį procesą byloja 1705 m. Saybrooko platformos priėmimas, aptariamas D. Hallo knygoje *The Faithful Shepherd* (New York: Norton, 1972), p. 274; R. Bushan. *From Puritan to Yankee* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), p. 151.
55. Apie Prabudimą žr. Bushman. *From Puritan to Yankee.*
56. Reikia pažymėti, jog pats Weberis atkreipė dėmesį į tai, kad Naujosios Angli-

jos independentai parodo savo „sektantišką pobūdį" per tokius kompromisus kaip Pusiaukelės paktas, pripažinęs narystę įgimta teise. Aš čia teigiu, kad šis sektantiškas pobūdis ar jo elementai gal ne išnyko, o buvo perkelti iš bažnyčios srities į valstybės santvarkos sritį. Max Weber. *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 208.

57. Žr. Paul Lucas. *Valley of Discord: Church and Society Along the Connecticut River, 1636–1662* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1968), p. 126, 242, 244.
58. John Wise. *Vindication of the Government of New England Churches* (Boston, 1717), 32–47.
59. Carl Becker. *The Declaration of Independence* (New York: Vintage Press, 1958), p. 78.
60. John Adams. *The Papers of John Adams,* 4 vols ed. R. Taylor (Cambridge: Belknap Press, 1977), vol 4, p. 291–293.
61. *Ibid.,* p. 230.
62. James Wilson. *The Works of James Wilson,* ed. B. Wilson (Philadelphia: Bronson & Channing, 1804), vol. 3, p. 205.
63. *Ibid.,* vol. 1, p. 124.
64. E. L. Tuveson. *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).
65. Alan Heimart. *Religion and the American Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), p. 61.
66. Tuveson. *Redeemer Nation,* p. 23.
67. Heimart. *American Mind;* N. O. Hatch. *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven: Yale University Press, 1977); Ruth Bloch. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought 1765–1800* (London: Cambridge University Press, 1985).
68. Pocock. *Machiavellian Moment* (*supra,* no. 1).
69. John Adams. *Dissertation on Cannon and Feudal Law* (Boston, 1765), p. 126.
70. David Lovejoy. *Religious Enthusiasm in the New World* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 227.
71. Tuveson. *Redeemer Nation,* p. 24.
72. Pocock. *Machiavellian Moment,* p. 512.
73. Adams. *Papers* (*supra,* n. 60), vol. 2.
74. *Ibid.,* p. 230, 291–293, 311–212.
75. Robert Bellah. „Civil Religion in America", *Daedalus,* vol. 96 (Winter 1967), p. 1–21.

76. Wilson. *Papers (supra,* n. 62), vol. 1, p. 106.
77. Robert Bellah. *The Broken Covenant* (New York: Seabury Press, 1975).
78. R. W. B. Lewis. *The American Adam* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).
79. F. McDonald. *Novus Ordo Seclorum* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978), p. 58.
80. Bernard Bailyn. *Pamphlets of the American Revolution 1740–1776.* (Cambridge: Belknap Press, 1965), p. 27.
81. *Ibid.,* p. 559.
82. *Ibid.,* p. 426, 441.
83. Adams. *Papers,* vol. 2, 140.
84. *Ibid.,* vol. 1, p. 333–353, 344.
85. Kai kurie šito aspektai nagrinėjami Adamo Seligmano darbe „Charisma and the Transformation of Grace in the Early Modern Era“, *Social Research,* vol. 58, no. 3 (1991), p. 591–620.
86. Yehoshua Arieli. *Individualism and Nationalism in American Life* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), p. 83.
87. *Ibid.*
88. Georg Jellinek. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen: A Contribution to Modern Constitutional History* (Westport, CT: Hyperion Press, 1979), p. 48.
89. *Ibid.,* p. 53.
90. *Ibid.,* p. 80.
91. *Ibid.,* p. 62.
92. *Ibid.,* p. 61.
93. *Ibid.,* p. 92.
94. *Ibid.,* p. 9.
95. Arieli. *Individualism and Nationalism.*
96. Šį Kanto minties aspektą ir tarpusavyje susijusį asmenybiškumo, sąžinės bei moralinių veiksmų pobūdį aptaria Ludwig Siep. „Person and Law in Kant and Hegel“, in R. Shurmann (ed.). *The Public Realm* (Albany: SUNY Press, 1989), p. 82–104; ši citata iš ten (p. 84).
97. Emile Durkheim. *Sociology and Philosophy* (New York: Free Press, 1974), p. 54.
98. Benjamin Wichcote. „The Uses of Reason in Matters of Religion“, p. 42–61, in C. A. Patrides (ed.). *The Cambridge Platonists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 46.
99. Mauss. „Category of Human Mind“ (*supra,* n. 16).

100. Otto Gierke. *Natural Law and the Theory of Society 500–1800* (Cambridge, 1934).
101. I Laiškas Korintiečiams12, 12–13.
102. Sheldon Wohlin. *Politics and Vision* (Boston: Little, Brown & Co., 1960), p. 101.
103. Gierke. *Political Theories of Middle Ages* (*supra*, n. 4), p. 10.
104. Tai iš esmės tas pats argumentas, kurį pateikia Hegelis veikale *Teisės filosofijos apmatai*, čia jis modernųjį gyvenimą pilietinėje visuomenėje apibrėžia „Aš", suprantamo kaip visuotinis asmuo", požiūriu. Par. 209, p. 316.
105. Max Weber. *Economy and Society*, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 556.
106. Nelson. *Idea of Usury* (*supra*, n. 30).
107. Jurgen Habermas. *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1974), p. 132–133.
108. *Ibid.*
109. Gierke. *Natural Law*, p. 40.
110. G. W. F. Hegel. *Teisės filosofijos apmatai*, vertė L. Anilionytė, Vilnius: Mintis, ALK, 2000, p. 316.
111. Albrecht Wellmer. „Models of Freedom in the Modern World", p. 227–252, in M. Kelly (ed). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* (Cambridge: MIT Press, 1990), p. 238.
112. Jellinek. *Declaration of Rights of Man* (*supra*, n. 88), p. 74–75.

3 SKYRIUS Pilietinė visuomenė, pilietiškumas ir visuomenės reprezentavimas

1. Adam Przeworski. *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 32.
2. S. M. Lipset. „Radicalism or Reformism: The Sources of Working Class Politics", *The American Political Science Review*, vol. 77 (1983), p. 6.
3. H. F. Moorhouse. „The Political Incorporation of the British Working Class: An Interpretation", *Sociology*, vol. 7, no. 3 (1973), p. 345; J. M. Barbalet. *Citizenship* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 83–84.
4. Istorikai ginčijasi dėl šių skaičių ir atitinkamo elektorato proporcijos padidėjimo po kiekvieno reformų įstatymo. Kitokie, netgi dar mažesni skaičiai pateikiami: Samuel Bowles and Herbert Gintis. *Democracy and Capitalism: Propety, Community and the Contradictions of Modern Social Thought* (New York: Basic Books, 1987), p. 43.
5. Klasikinę šio išskirtinumo analizę žr. Werner Sombart. *Why There is No So-*

cialism in the USA (London: Macmillan, 1975). Teorinį šios problemos iššūkį įvairiomis progomis priėmė Lipsetas. Jo indėlis į šią diskusiją matyti veikale: Seymour Martin Lipset. „American Exceptionalism in the North American Perspective: Why the United States Has Withstood the World Socialist Movement", in G. Adams (ed.). *The Idea of America* (Cambridge: Harvard University Press, 1977); *idem*, „American Exceptionalism", in M. Novak (ed). *Capitalism and Socialism: A Theological Inquiry* (Washington, DC: AE. 1, 1979), p. 34–60. Šiek tiek kitokią argumentaciją žr. Aristide Zolberg. „How Many Exceptionalisms", in I. Katznelson and A. Zolberg (eds.). *Working Class Formation: 19th Century Patterns in Western Europe and the United States* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), p. 397–455.

6. Lipset. „Radicalism or Reformism", p. 2.
7. Selig Perlman. *A Theory of the Labor Movement* (New York: A. M. Kelly, 1928), p. 167.
8. Arnold Mayer. *The Persistence of the Old Regimes: Europe to the Great War* (New York: Pantheon Books, 1981), p. 135.
9. Lipset. „Radicalism or Reformism", p. 2.
10. Paul Jacobs. „What Can We Expect from the Unions?", in I. Howe (ed.). *The Radical Papers* (New York: Doubleday, 1966), p. 262–264.
11. Rienhart Bendix. *National-Building and Citizenship* (Berkeley: University of California Press, 1977), p. 96.
12. Leo Sampson. „Americanism as Surrogate Socialism", in J. Laslett and S. M. Lipset (eds.). *Failure of a Dream*, 1st ed. (New York: Anchor Books, 1974), p. 426.
13. Šis argumentas kur kas išsamiau išplėtotas veikale: Adam Seligman. „The Failure of Socialism in the United States: A Reconsideration", in S. N. Eisenstadt *et al. Center Formation: Protest Movements and Class Structure in Europe and the United States* (London: Pinter Press, 1987), p. 90–117.
14. Žr., pvz., F. Alexander. *Moving Frontiers: An American Theme and Its Application to Australian History* (Melbourne: Melbourne University Press, 1947); P. A. Sharp. „Three Frontiers: Some Comparative Studies of Canadian, American and Australian Settlement", *Pacific Historical Review*, vol. 24 (1955); P. J. Coleman. „The New Zealand Frontier and the Turner Thesis", *Pacific Historical Review*, vol. 27 (1958), p. 221–237.
15. Stephan Thernstrom. „Socialism and Social Mobility", in Laslett and Lipset. *Failure of a Dream*, p. 550.
16. Sampson. „Americanism as Surrogate Socialism", p. 426.
17. Bendix. *Nation-Building*, p. 115.

18. Lipset. „American Exceptionalism in North American Perspective“ (*supra*, n. 5).
19. Samuel Huntington. *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge, MA:Belknap Press, 1981).
20. T. H. Marshall. *Class, Citizenship and Social Development* (Westport, CT: Greenwood Press, 1973), p. 71–72.
21. Žr. Massimo Paci. „Long Waves in the Development of Welfare Systems“, in Charles Maier (ed.). *Changing Boundaries of the Political* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 179–199.
22. Michael Waltzer. *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), pateikia tokio argumento dėl šiuolaikinės pilietiškumo prasmės pagrindinių elementų vieną iš svarbiausių pavyzdžių.
23. Žr. Paul Starr and Ellen Immergut. „Health Care and the Boundaries of Politics“, in Maier. *Changing Boundaries*, p. 221–254.
24. Pavyzdžiui, Vengrijoje Jaunųjų demokratų sąjunga *(FIDESZ)*, moderniausia ir labiausiai provakarietiška Vengrijos politinė partija, savo partijos programoje nepateikia principinių reikalavimų dėl teisių į socialinę (taip pat ir sveikatos) apsaugą.
25. *Speenhamland* sistema galiausiai visiškai žlugo, nuskurdindama visą kaimiečių – vyrų bei moterų – sluoksnį. Šios sistemos nesėkmę ir ją pakeitusią 1834 m. Vargšų įstatymo pataisą kaip neatskiriamą kapitalistinės ekonomikos kūrimosi Anglijoje aspektą puikiai išanalizavo Karl Polanyi. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times* (Boston: Beacon Press, 1957), p. 77–110. Viena iš daugelio svarbių Polanyi'o padarytų išvadų yra ta, kad pagalbos vargšams administravimas, remiantis vietinio solidarumo ir savitarpiškumo principais, savaime prieštaringas ekonominėje sistemoje, jau apibrėžiamoje ne tradicinėmis normomis ir įsipareigojimais, o kapitalistiniais rinkos santykiais. Čia mes, žinoma, norime pabrėžti, jog šiam vėlesniam rinkos principui būdingi savi prieštaravimai.
26. Marshall. *Class, Citizenship*, p. 80.
27. Emile Durkheim. „The Dualism of Human Nature and Its Social Condition“, in R. Bellah (ed.). *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. 161–162.
28. Emile Durkheim. „Individualism and the Intellectuals“, in Bellah. *Durkheim on Morality*, p. 44.
29. Žr., pvz., Emile Durkheim. *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1964), p. 200–229.

30. Steven Lukes. *Emile Durkheim: His Life and Work* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1985), p. 320–360.
31. Šis požiūris aiškinamas: Talcott Parsons. *The Structure of Social Action* (New York: Free Press, 1968) p. 315–316.
32. *Ibid.*, p. 333.
33. Durkheim. „Individualism and Intellectuals", p. 52.
34. Lukes. *Emile Durkheim,* p. 337–339.
35. Durkheim. „Individualism and Intellectuals", p. 45.
36. Lukes. *Emile Durkheim,* p. 540–541.
37. Emile Durkheim. *Socialism* (New York: Collier Books, 1962), p. 245–246.
38. Emile Durkheim. *Professional Ethics and Civic Morals* (Westport, CT: Greenwood Press, 1958), p. 69.
39. *Ibid.*, p. 65.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. Durkheim. *Socialism,* p. 34–35.
43. *Ibid.*, p. 247.
44. Apie socializmą kaip būdą įdiegti moralę ekonomikos srityje žr. Lukes. *Emile Durkheim,* p. 246.
45. Durkheim. *Socialism,* p. 48.
46. *Ibid.*, p. 285.
47. Durkheim. *Professional Ethics,* p. 64.
48. *Ibid.*, p. 64, 68.
49. *Ibid.*, p. 68.
50. Emile Durkheim. *Moral Education: A Study of the Theory and Application of the Sociology of Education* (New York: Free Press, 1961), p. 122.
51. Parsons. *Structure* (*supra,* n. 31), p. 389.
52. Emile Durkheim. *Sociology and Philosophy* (New York: Free Press, 1974); Talcott Parsons. „Durkheim on Religion Revisited", in Talcott Parrsons. *Action Theory and the Human Condition* (New York: Free Press, 1978), p. 213–232.
53. Durkheim. „Individualism and Intellectuals" (*supra,* no. 28), p. 46.
54. Čia daroma nuoroda į Durkheimo modernių visuomenių analizę, kuri mus ir domina. Anksčiau pateiktas aiškinimas nėra skirtas Durkheimo atliktai „mechaninio solidarumo" sąlygų analizei atskleisti.
55. Durkheim. *Moral Education,* p. 19.
56. Tad, „jeigu visuomenę reikia laikyti normalia moralaus elgesio valdymo for-

ma, vadinasi, joje galima įžvelgti ką kita nei individų sumą, ji turi būti esybė *sui generis*". *Ibid.*, p. 60.

57. Durkheim. *Sociology and Philosophy*, p. 54.
58. Max Weber. *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), 1209.
59. Max Weber. „Science as a Vocation", in H. H. Gerth and C. W. Mills (eds). *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford, 1958), p. 155.
60. Jean-Francois Lyotard. *The Differend* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 37.
61. Michael Foucault. *The Order of Things* (New York: Vintage Press, 1973), p. 387.
62. Weber. *Economy and Society*, p. 1209.
63. Jürgen Habermas. *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger (Cambridge: MIT Press), ms. p. 72.
64. Šio proceso, kuriam vykstant individui buvo suteikta visuotinė reikšmė, o viešoji piliečių kultūra sujungta su nauja individo idėja, taip pat šio pokyčio vaidmens, klojant pamatus revoliucinei praktikai ir modernios politikos iškilimui, ypač informatyvi analizė pateikta: Roger Cartier. *The Cultural Origins of the French Revolution* (Durham, NC: Duke University Press, 1991), p. 196, 334–337.
65. Kai septynioliktajame amžiuje (ir iki Hobbeso) „teisių" klausimas buvo suformuluotas žmogaus teisių požiūriu, buvo sugrįžta prie jų pagrindimo klasikine prigimtinės teisės tradicija, kuri rėmėsi transcendentinės formos sąvoka. Šią tradiciją puikiai nušviečia Richard Tuck veikale *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). Prigimtinės teisės teorijoms keičiantis nuo Hobbeso per Rousseau, Kantą ir Fichte iki Hegelio, keitėsi „prigimtinis" teisių pagrindimas, ir nors šis terminas buvo ir toliau vartojamas, jis neteko ankstesnio filosofinio turinio. Manfred Reidel. „Nature and Freedom in Hegel's Philosophy of Right", in Z. A. Pelzynski (ed.). *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 146.
66. Žr., pvz., Keith Tester. *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights* (London: Routledge, 1991). Filosofiškesnį gyvūnų teisių svarstymą žr. James Sheehan and Morton Sosna (eds.). *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals and Machines* (Berkeley: University of California Press, 1991), o kontraversiškus argumentus prieš „gyvūnų teises" žr. Michael Leahy. *Against Liberation: Putting Animals in Perspective* (London, Routledge, 1991).
67. Šitokia samprata buvo vienos iš klasikinės prigimtinės teisės tradicijų pagrindas su jos *ius naturale* sampratomis, susietomis su transcendentaliniu referen-

tu. Tačiau be šitokio apibendrinto ir visuotinio „kito“ nebūtų jokio panašumo į šiuolaikinį individo statusą.

68. Šiame sakinyje sąmoningai pavartota A. O. Hirshmano garsios studijos *The Passions and the Interests* antraštė. Moterų reprodukcines teises įtraukiant į anksčiau minėtą kategoriją siekiama ne įtvirtinti normatyvinę nuomonę, o tik atskleisti polemikos šiuo klausimu dabartinę padėtį. Juk moters reprodukcinės teisės politiškai formuluojamos ne piliečio teisių požiūriu, bet individo *qua* individo kūno nuosavybės požiūriu. Šitokio konceptualizavimo ribotumas vis labiau aiškėja dėl problemų, kurias kelia biotechnologija (dirbtinis apvaisinimas donoro kiaušinėliais, surogatinė motinystė ir dirbtinis apvaisinimas) – visa tai reprodukcijos klausimą perkėlė į visuomeninę ir pilietinę sritį. Panašiai dabar vykstanti diskusija Prancūzijoje dėl klitoridektomijos (*Revue de MAUSS,* no. 4, Deuxième trimestre 1989) rodo, jog argumentaciją dėl teisių tuščia grįsti asmeniniais ar individualiais polinkiais. Galiausiai – ir tai būtų geras mano čia dėstomo argumento pavyzdys – pažvelkime į naujausias feministines pastangas suformuluoti „gyvūnų teisių“ „feministinę teoriją“, grindžiamą emocine simpatija ir jausmais. Josephine Donovan. „Animal Rights and Feminist Theory“, *Signs,* vol. 15. no. 2 (1990), p. 350–375.
69. Faye Ginsburg. *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 9.
70. John Gray žurnale *Times Literary Supplement* (London), February 1, 1991, p. 7.
71. Max Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner's, 1958), p. 182. (Čia cituojama pagal: M. Weber. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia,* vertė Z. Norkus, Vilnius: Pradai / ALK, 1997, p. 163.)
72. John Dunn. *The Political Theory of John Locke* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), p. 250.
73. Įdomu pažymėti, kad net septynioliktajame amžiuje Naujosios Anglijos visuomenė buvo labai linkusi bylinėtis – čia socialiniai konfliktai buvo sprendžiami griebiantis abstrakčių, juridinių būdų, o ne tokiomis formaliomis, besiremiančiomis bendruomene priemonėmis. Bet šitoks asmeninių ginčų sprendimo būdas nebuvo būdingas visai Amerikos visuomenei ir netgi šiandien ne visur jo laikomasi. Prisiminkime, kaip Johnas Reedas apibūdina pietiečius, kuriems bendruomeninės normos ir papročiai tebėra svarbūs susidūrus su valstybės atstovaujamomis abstraktesnėmis teisingumo sampratomis. Taigi jis rašo: „Daugeliui, jei ne daugumai, pietiečių būtų nepakenčiama valstybei perleisti visą teisėtą prievartą. Galiausiai individai turi sugebėti – tiesą sakant, jausti pareigą – patys spręsti tokius reikalus. Tai patvirtina žmogžudysčių skai-

čius Pietuose, nuolat dvigubai didesnis negu visoje šalyje. Pietuose būdingos žmogžudystės nėra išpuoliai prieš nekaltus, niekuo dėtus piliečius, besirūpinančius savais reikalais; tai veikiau atsakas, kai pasikėsinama į kieno nors asmenį, garbę ar savigarbą. Iš tikrųjų tai privačios pastangos, kad ir kokios perdėtos ar klaidingos, atitaisyti skriaudą. Kolektyvinis smurtas yra daugmaž panašaus pobūdžio". Tai turėtų būti pakankamas įspėjimas dėl visų nekritiškų mėginimų grįžti prie „bendruomenės" principų, priešpriešinant juos abstrakčiam teisingumui kaip socialinės tvarkos modeliui. Juk tai rodo tokių principų kaip garbė pasipriešinimą abstraktumui ir universalizavimui (tad ir atlygiui už garbės įžeidimą pinigais). Kaip toliau Reedas pabrėžia, „jeigu pietietis sako: „Tam, kas mane užkabina, geruoju nesibaigs"... jis tikrai grasina ne teismais". John Reed. *One South: An Ethnic Approach to Regional Culture* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982), p. 173.

Šis atsisakymas tam tikriems asmeniniams klausimams taikyti visuotinius abstrakčius sprendimo principus rodo, jog ir toliau tebėra reikšmingos tapatumo, individualizmo, kuris, nors ir koks būtų stiprus, bet vis dar remiasi bendruomene, bendruomeninės formos. Gerai tai ar blogai (o, ko gero, ir taip, ir taip), per pastaruosius dvidešimt metų Pietų veidas keitėsi, nes keitėsi jų ekonominė bei politinė padėtis bendroje Amerikos visuomenės struktūroje. Tačiau, kaip pamatysime kitame skyriuje, tapatumo tipai, kurie apibrėžia (ar apibrėžė) individualų ir kolektyvinį gyvenimą Amerikos pietuose, yra ir toliau ryškūs kitose visuomenėse, o jų metami iššūkiai pilietinės visuomenės idėjai labai skiriasi nuo tų, kurie pagrįsti anksčiau aptartu proto visuotinumu.

74. Max Weber. „Churches and Sects in North America", trans. and introduced by C. Loader and J. Alexander. *Sociological Theory,* vol. 1, no. 3 (1985), p. 1–12.

75. Alexis de Tocqueville. *Democracy in America,* 2 vols. (1860, rev.) (New York:Vintage, 1945), vol. 2, p. 338. (Čia ir toliau šis veikalas cituojamas pagal: A. de Tocqueville. *Apie demokratiją Amerikoje,* vertė V. Petrauskas, Amžius / ALK, 1996, p. 771–772.

76. *Ibid.,* p. 772.

77. *Ibid.,* p. 782.

78. Ne vien Tocqueville'is buvo susirūpinęs, kad prarandamas kritinis protas, žmonėms vis labiau darantis „visiems lygiems ir vienodiems". Visą devynioliktąjį amžių tai buvo svarbi tema, kuri pasireiškė „daugumos tironijos" baime. Vertėtų prisiminti, jog šiai temai buvo skirtas garsusis Johno Stuarto Millio traktatas *Apie laisvę* (1859).

Toks pat svarbus yra vėliau, dvidešimtajame amžiuje, vokiečių konservatyvaus

teisės filosofo Carlo Schmitto išreikštas panašus susirūpinimas, jog protas praranda viešąjį pobūdį. Schmittas parašė kūrinį *The Crises of Parliamentary Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1988) per pačią Weimaro respublikos krizę (1926). Šiame veikale jam rūpėjo išanalizuoti vis labiau prarandamą institucinę viešąją (parlamento) erdvę, kurioje pagal klasikinę liberalią teoriją turėtų būti įgyvendinama proto veikla. Šį reiškinį jis aiškina nuolatiniu prieštaravimu tarp liberalizmo ir demokratijos. Anot Schmitto, modernioje masinėje demokratijoje parlamentas prarado savo atstovaujamąją funkciją, nes tikrasis įstatymų leidybos darbas iš viešosios viešųjų debatų arenos pasitraukė į tolimuosius kambarius ir slaptuosius komitetų kabinetus – moderniaisiais laikais vėl atkurta ta „Arcana rei publicie“*, kurią stengėsi suvaržyti pirminė parlamento idėja. Schmitto nuomone, šios raidos logika buvo prieštaravimas tarp liberalizmo „esminės lygybės“ ir moderniosios masių demokratijos, pagrįstos homogeniškumo ir tapatumo principu, „indiferentiškos lygybės.“ Triumfuojant „visuotinei (ir todėl indiferentiškai) lygybei, esminė nelygybė visuomenėje ne išnyksta, o tiesiog perkeliama į kitą sritį. Todėl, pasak Schmitto analizės, ekonominė (esminės nelygybės) sritis valdo politinę, kuri yra nuvertinama dėl egzistuojančios indiferentiškos masinės demokratijos lygybės.

Nors čia negalime leistis į Schmitto politikos analizę, įdomu pažymėti, kad Schmittas masių demokratijoje taip pat įžvelgė grėsmę proto principams. Ir kad šito nepalaikytume tiesiog kraštutinio konservatoriaus mintimi, derėtų prisiminti, jog jo analizė iš tiesų nesiskiria nuo Hannah Arendt nuomonės, išdėstytos veikale *Totalitarizmo ištakos.* Vis dėlto anksčiau minėtas argumentas skiriasi tiek nuo Schmitto, tiek nuo Arendt nuomonės požiūriu, jog yra ne tiek prieštaravimas tarp politinių principų (liberalizmo ir demokratijos), bet veikiau pati proto pažanga viešojoje srityje lemia pastarosios nuvertinimą.

79. Katharine Bartlett and Jean O'Barr. „The Chilly Climate on College Campuses: An Expansion of the Hate Speech Debate“, *Duke Law Journal,* vol. 1990, no. 3, p. 574–586, ypač p. 580–581.
80. C. L. Ten. „Mill on Self-Regarding Actions“, *Philosophy,* vol. 43 (1968), p. 29–37.
81. I. Young. „Impartiality and the Civil Public“, in S. Benhabib and D. Cornell (eds.). *Feminism as Critique* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 57–76; C. Kitzinger. „The Regulation of Lesbian Identities: Liberal Humanism as an Ideology of Social Control“, in J. Shotter and K. Green (eds.). *Text of Identity* (London: Sage Publications, 1989), p. 82–98.

* Slapti valstybės reikalai *(lot.).*

82. M. Daly. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978); A. Dworkin. *Intercourse* (New York: Free Press, 1987).
83. Patrick Devlin. „Morals and the Criminal Law“, in D. Spitz (ed.). *On Liberty: John Stuart Mill. Annotated text. Sources and Background Criticism* (New York: Norton, 1975), p. 187.
84. *Ibid.*, p. 183.
85. Hannah Arendt. „The Public and the Private Realm“, in Hannah Arendt. *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 22–78.
86. Niklas Luhmann. „The Representation of Society Within Society“, *Current Sociology*, vol. 35, no. 2 (1987), p. 101–108.
87. Stanley Rosen. *Nihilism* (New Haven: Yale University Press, 1978), p. 206–213.
88. Arendt. „Public and Private Realm“, p. 51.
89. Niklas Luhmann. „Tautology and Paradox in the Self-representation of Society“, *Sociological Inquiry*, vol. 6, no. 1 (1988), p. 226–237. Naujesnę argumentaciją žr. Charles Taylor. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
90. Šią temą įvairiai svarstė ir Guntheris Rothas darbe „Charisma and the Counterculture“, in G. Roth and W. Schulchter. *Max Weber's Vision of History* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 119–143, ir Luhmann veikale „Tautology and Paradox“ alternatyvių socialinių sąjūdžių kontekste.

4 SKYRIUS Jeruzalė, Budapeštas, Los Andželas Pilietinės visuomenės paieškos

1. Gerą ir subalansuotą intifados (palestiniečių sukilimo) aiškinimą žr. Ze'ev Schiff and Ehud Ya'ari. *Intifada, the Palestinian Uprising: Israel's Third Front* (New York: Simon & Schuster, 1989).
2. Miklós Szabó. „Problems of Hungarian National Consciousness in the Second Half of the Twentieth Century“, *Social Research*, vol. 55, no. 4 (1988), p. 699.
3. Hannah Arendt. *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 269–279.
4. Apie šias ir panašias politines pažiūras žr. „Ha – Tehiya Platform: Israel Will Encourage the Emigration of Arabs from Judea, Samaria and Gaza“, *Ha – Aretz*, August 31, 1988 (hebrajiškai); „Ha – Tehiya and Tzomet: Find the Difference“, *Ha – Aretz*, September 2, 1988 (hebrajiškai); Kach. „A manifes-

to from the Kach Movement and Rabbi Meir Kahana", Jeruzalem (n. d.), 1988 (hebrajiškai); *Moledet*, „Information Sheet # 1", *Ramat HaSharon* (n. d.), 1988, (hebrajiškai); *Tzomet*. „Platform Principles" (n. d.), 1988 (n. p.) (hebrajiškai); E. Sprinzak. „Kach and Kahana: The Emergence of Jewish Quasi – Fascism", in A. Arian and M. Shamir (eds.). *The Elections in Israel* (Tel-Aviv: Ramot, 1984).

5. Svarbių įžvalgų apie šį besiplečiantį partikuliarizmo diskursą šių dienų Izraelyje galima rasti Eriko Coheno straipsnyje „Ethnicity and Legimitation in Contemporary Israel", *Jerusalem Quarterly*, no. 28 (1983), p. 111–124.
6. Empiriškesnę ir ne tokią impresionistinę studiją apie žydų ir arabų požiūrius vieni į kitus žr. Sami Samoocha. „Minority Status and Ethnic Democraty", *Ethnic and Racial Studies*, 1990, ir S. Samoocha. *Arabs and Jews in Israel*, vol. 1 (Boulder, CO: Westview Press, 1989). Vol. 2, 1992.
7. Šiek tiek kitokį požiūrį į politinę legitimaciją Izraelyje žr. Charles Liebman and Eliezer Dov-Yehiya. „Israel's Civil Religion", *Jerusalem Quarerly*, no. 23 (1982), p. 37–69.
8. Šią nuomonę yra išnagrinėję R. Colemanas ir L. Rainwateris. Žr. jų *Social Standing in America: New Dimensions* (New York: Basic Books, 1978).
9. Stein Rokkan. „Dimensions of State-Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations Within Western Europe", in C. Tilly (ed.). *The Formation of Nation-States in Western Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 1975.
10. S. N. Eisenstadt *et al. Center Formation: Protest Movements and Class Structure in Europe and the United States* (London: Pinter Press, 1987), p. 11.
11. *Ibid.*, p. 15.
12. Otto Gierke. *Political Theory of the Middle Ages* (Boston: Beacon, 1958), p. 63.
13. Jeno Szücs. „Three Historical Regions of Europe", in Keane (ed.). *Civil Society and the State*, p. 307.
14. Gierke, *Political Theory*, p. 64.
15. Szücs. „Three Historical Regions", p. 319.
16. George Schöpflin. „The Political Traditions of Eastern Europe", *Daedalus* specialiame leidinyje *Eastern Europe, Central Europe, Europe*, Winter, 1990, p. 68. Tolesni svarstymai smarkiai grindžiami Schöpflino analize.
17. *Ibid.*, p. 63.
18. *Ibid.*, p. 66.
19. Andrew Janos. *The Politics of Backwardness in Hungary 1825–1945* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 65–66.

20. *Ibid.*
21. Svarbūs lyginamieji šio proceso aspektai nagrinėjami kn.: Perry Anderson. *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974).
22. Apie valstybės – nacijos santykio įvairius aspektus žr. L. Tivey (ed.). *The Nation-State* (Oxford: Robertson, 1980); B. Anderson. *Imagined Communities* (London: Verso, 1983); J. Breuilly. *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press, 1982).
23. Daniel Lerner. *The Passing of Traditional Societies* (New York: Free Press, 1985).
24. Anthony Smith. „State Making and Nation Building", in J. Hall (ed.). *States in History* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 228–263.
25. Rokkan. „Dimensions of State-Formation" (*supra*, n. 9), p. 572.
26. Janos. *Politics of Backwardness*, p. 69.
27. Schöpflin. „Political Traditions", p. 71.
28. György Csepeli. „Competing Patterns of National Indentity in Post-Communist Hungary", *Media, Culture and Society*, vol. 13 (1991), p. 328.
29. Ivo Banac. „Political Change and National Diversity", *Daedalus, Eastern Europe...* (*supra*, n. 16), p. 141–160.
30. Colin Crouch. „Sharing Public Space: States and Organized Interests in Western Europe", in Hall. *States in History*, p. 180.
31. Charles Taylor. „Modes of Civil Society", *Public Culture*, Vol. 3, no. 1 (Fall 1990), p. 95–118.
32. Vincent Wright. „Fragmentation and Cohesion in the Nation-State, France 1870–1871", pranešimas, pateiktas Europos mokslo fondo seminare „Centro – Periferijos santykio Europoje formavimasis ir persiformavimas", Jeruzalė, 1984 metų birželis. Taip pat žr. jo *The Government and Politics of France* (New York: Holmes & Meier, 1978).
33. José Casanova. „Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland", in S. Arjoumand (ed.). *The Political Dimension of Religion* (Berkeley: University of California Press, greit pasirodysianti). Taip pat žr. *idem*, „The Deprivatization of Catholicism: Church, Nation, Civil Society and the State in Poland", pranešimas, pateiktas konferencijoje „Religija ir marksizmas Rytų Europoje", Mičigano Universitetas, Ann Arbor, 1988 metų spalis.
34. Crouch. „Sharing Public Space", p. 182.
35. Apie šio termino vartojimą žr. Charles Maier. „Fictitious bonds... of Wealth and Law' on the Theory and Practice of Interest Representation", in S. Berger (ed.). *Organizing Interests in Western Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

36. George Schöpflin. „Obstacles to Liberalism in Post-Communist Polities", *Eastern Europe Politics and Society,* vol. 5, no. 1 (1991), p. 189–194.
37. Taylor. „Modes of Civil Society", p. 15.
38. Anthony Giddens. *The Consequences of Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), p. 97.
39. Žr., pvz., K. Deutch. „Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review,* vol. 55, 1961; S. N. Eisenstadt. *Modernization, Protest and Change* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966); S. Huntington. *Political Order and Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968); A. Inkeles and D. Smith. *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries* (Cambridge: Harvard University Press, 1974); Talcott Parsons. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966).
40. Be *Consequences of Modernity,* žr. Anthony Giddens. *Modernity and Self – Identity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991).
41. Niklas Luhmann. „Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives", in D. Gambetta (ed.). *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), p. 94–107.
42. S. N. Eisenstadt and L. Roniger. *Patrons, Clients and Friends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), ypač p. 1–42.
43. Edward Shils. „The Virtues of Civil Society", rankraštis, p. 35.
44. Aš dėkingas Elemér Hankiss, kad leido naudotis dar neskelbtais šių duomenų šaltiniais, ir *TARKI* personalui už techninę pagalbą.
45. Įdomu pažymėti, kad 1982 m. vengrų atsakymai į klausimus apie pasitikėjimą čia išvardytomis institucijomis nelabai skyrėsi nuo jų kaimynų atsakymų Vakarų Europoje. Lyginamųjų 1990 m. Vakarų Europos duomenų neturėjome, bet tikriausiai jie nerodo tokio pat pasikeitimo kaip vengrų atveju.
46. Šie duomenys pirmiausia buvo paskelbti Elemér Hankiss. „Between Two Worlds", *Research Review on Hungarian Social Sciences Granted by the Government: Changing Values of Hungarian Society* (Budapest, 1989), p. 43.
47. Nenuostabu, kad šis itin ribotai socialinėje plotmėje reiškiamas pasitikėjimas atitinka Almondo ir Verbos gautus jau klasikinius duomenis, skelbtus darbe *The Civil Culture* (New York: Sage, 1989). Pasak jų, pasitikėjimo lygis Jungtinėse Valstijose ir Britanijoje buvo aukštesnis negu Vokietijoje, Italijoje ir Meksikoje. Nors Almondas ir Verba tyrinėjo demokratinių režimų stabilumą, o ne demokratiją *per se* (ar jos buvimo prielaidas), abiejų studijų rezultatai patvirtina vieni kitus. Dera atkreipti dėmesį, kad Vokietijoje socialinio pasitikėjimo

lygis išaugo nuo 1948 iki 1959 metų – kai buvo daromas tyrimas – ir vėl nuo 1959 metų iki aštuntojo dešimtmečio, kai stabilizavosi valstybės santvarka. Žr. Daniel Conradt. „Changing German Political Culture", in G. Almond and S. Verba. *The Civil Culture Revisited* (New York: Sage, 1989), p. 212–272.

48. Csepeli. „Competing Patterns" (*supra*, n. 28), p. 334–338.
49. *Ibid.*, p. 336.
50. Andras Sajo. „Rights Awareness in Hungary", in *Changing Values in Hungarian Society* (*supra*, n. 28), p. 27–38.
51. *Ibid.*, p. 50.
52. G. Csepeli and A. Örkeny. *The Twilight of State Socialism* (London: Pinter Press, greit pasirodysianti).
53. Ironiškas šito pavyzdys – tai, kad 1991 m. lapkričio mėn. iš Vengrijos Nacionalinio banko prezidento pareigų atleistas György Suranyi. Pasak paplitusios nuomonės, taip buvo reaguota į tai, kad Suranyi 1991 m. spalio mėn. pasirašė Demokratinę chartiją – viešą manifestą, reikalaujantį didesnės tikros demokratijos Vengrijos vyriausybės veikloje bei visuomenėje. Vyriausybė tai pripažino paaiškindama, kad tokį postą turi užimti „lojalesnis" jai žmogus. Tačiau Prancūzijos ambasadoje šaltiniai žinojo apie Syranyi'o būsimą atleidimą daugiau nei mėnuo iki pasirašant Chartiją ir ją paskelbiant. Tie šaltiniai Suranyi'o atleidimą aiškina žydiška jo kilme. Tačiau nėra kaip patikrinti, ar iš tiesų taip buvo.
54. David Stark. „Privatization in Hungary: From Plan to Market or from Plan to Clan", in *Eastern Europe Politics and Society*, vol. 4, no. 3. (1990) p. 351–392.
55. Geras šito pavyzdys yra neseniai įvykęs smulkiųjų verslininkų, profesinių sąjungų veikėjų ir politikos patarėjų susirinkimas politiniams esamos ekonominės padėties padariniams aptarti (1991m. lapkričio mėn.). Patarėjai verslininkams pateikė tris „burtažodžius": „Kokybė, Solidarumas ir Politinis racionalumas". Verslininkai reagavo atmesdami solidarumo idėją kaip nepalankią jų profesijai, ir visos pastangos paaiškinti jos svarbą, ypač esant dabartinei Vengrijos ekonomikos padėčiai, kai 25 procentai gyventojų yra žemiau skurdo ribos, nedarbas metų pabaigoje pasieksiąs 10 procentų ir dar 25 procentai gyventojų gyvena ties skurdo riba, jų buvo nuleistos negirdomis. Probėgšmais galime pažymėti, kad „politinis racionalumas" be „solidarumo" yra tik ankstesniame skyriuje aptartos instrumentinės ar strateginės veiklos pavyzdys, kitaip tariant, pilietiškumo išraiška be jo socialinių papildinių. Šaltinis: asmeniniai pokalbiai su profesoriumi Laszlo Boros, Valstybės ir teisės fakultetas, Eötvös Lórand universitetas, Budapeštas.
56. „Mirties sutartimi" vadinosi susitarimas, kai senuko bute žmogus (ar pora)

išsinuomodavo kambarį, kas mėnesį savininkui mokėdavo tam tikrą sumą pagal raštišką susitarimą, kad, savininkui mirus, jie paveldės tą butą. Tas pavadinimas kilo iš grynai priešingų sutarties šalių interesų bei nuomininko suinteresuotumo, kad savininkui greičiau ateitų paskutinioji.

57. Keit Hart. „Kinship, Contract and Trust: The Economic Organization of Migrants in an African City Slum", in Gambetta. *Trust* (*supra,* n. 41), p. 176–193.
58. Įžvalgią šio požiūrio kritiką pateikė John Dunn. „Elusive Community: The Political Theory of Charles Taylor", in John Dunn. *Interpreting Political Responsibility* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 179–192.
59. Giddens. *Consequences of Modernity* (*supra,* n. 38).
60. *Ibid.,* p. 115.
61. Jürgen Habermas. „Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning State „6", in M. Kelly (ed.). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics* (Cambridge: MIT Press, 1990), p. 32–51.
62. Šie svarstymai daug ko sėmėsi iš Karlo Olivercronos darbo *Law as Fact* (London: Steve, 1971), p. 175–190.
63. A. I. Meldon. *Rights and Persons* (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 9.
64. *Ibid.,* p. 43.
65. Leo Strauss. *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. 131.
66. Adam Ferguson. *An Essay on the History of Civil Society,* 5th ed. (London, 1782), p. 364.
67. *Ibid.,* p. 454.
68. Claus Offe. „Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements Since the 1960s", in Charles Maier (ed.). *Changing Boundaries of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 102, n. 3.
69. Aš čia vartoju šį žodį „bendrąja" prasme. Tačiau „foulard" gali reikšti ir visišką kūno paslėpimą, ir saikingesnį drabužį ilgomis rankovėmis bei galvos šalį (tikrąjį „hedžab"), ir veidą atidengiantį šalį. Prancūzijoje buvo kovojama, kad mokinėms būtų leista dėvėti pastarąjį. Apie šiuos skirtumus žr. Sondra-Hale. „The Politics of Gender in the Middle East", in S. Morgan (ed.). *Gender and Anthropology* (Washington, DC: American Anthropological Association, 1989), p. 246–267.
70. Andrew Arato. „Civil Society Against the State; Poland 1980–1981", *Telos,* vol. 47 (1981); Andrew Arato and Jean Cohen. „Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty", *Praxis International,* vol. 4. no. 3;

Jean Cohen. „Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research,* vol. 52, no. 4 (1985), p. 663–716; Jean Cohen and Andrew Arato. *Civil Society and Social Theory* (Cambridge: MIT Press, 1992).

71. Cohen. „Strategy or Identity."
72. *Ibid.,* p. 100.
73. *Ibid.,* p. 92.
74. Seyla Benhabib. *Critique, Norm and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 279.
75. Carole Gould. „On the Conception of Common Interest: Between Procedure and Substance", in Kelly. *Hermeneutics* (*supra,* n. 61), p. 264; Habermas. „Justice and Solidarity", p. 35.
76. Benhabib, *Critique,* p. 322.
77. Gana įdomu, kad kai kurios problemos, iškylančios dėl šitokio pilietiškumo ir solidarumo apibendrinimo, randamos Schmitto indiferentiškos lygybės idėjoje, apie kurią buvo kalbama 3 skyriuje. Žr. to skyriaus 78 pastabą.
78. Cornelius Castoriadis. „Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselues", in Cornelius Castoriadis. *Crossroads in the Labyrinth* (London: Harvester Press, 1984), p. 260–340.
79. Apie įvairių universalistinių nuostatų skirtumą, ypač tarp Rawlso ir Habermaso, žr. Seyla Benhabib. „In the Shadow of Aristotle and Hegel", in Kelly. *Hermeneutics,* p. 1–31.
80. Habermas. „Justine and Solidarity", p. 41–46.
81. *Ibid.,* p. 47–48.
82. Benhabib. *Critique.* p. 340–343.
83. Dabar jau gausu Parsonso veikalų kritikos, ir tai lėmė, kad nebuvo pakankamai įvertinta sociologinės jo vizijos galia bei svarba. Viena iš naujausių kritikų, nepatekusi į tuos spąstus, yra Jürgen Habermas. *The Theory of Communicative Action,* vol. 2 (Boston: Beacon Press, 1987), p. 199–300.
84. Michael Waltzer. „The Idea of Civil Society", *Dissent,* Spring 1991, p. 303.
85. *Ibid.* Šie pavyzdžiai yra iš ilgesnio sąrašo, apibūdinančio pilietinę visuomenę „labiau kaip jungimąsi į profesines sąjungas nei politinę mobilizaciją, labiau kaip mokymąsi mokyklose nei diskusijas asamblėjoje... labiau kaip etninį vienijimąsi ar feministinę rėmimo grupę nei rinkimų kampaniją". Tačiau niekur neatkreipiamas dėmesys į pamatinius socialinius ir politinius skirtumus (o ką jau kalbėti apie fizinio ir ekonominio saugumo skirtumą) tarp savanoriško darbo ligoninėje ir telkimosi į profesines sąjungas. Be to, darbo etniniame

susivienijime ar feministinėje rėmimo grupėje tikslas būtų, kiek aš suprantu, galiausiai daryti įtaką įstatymų pakeitimui, o tai dabartinėje Jungtinių Valstijų valdžios sistemoje galima pasiekti tik per politinę (ir partinę) veiklą. Ši „pilietinės visuomenės“ politinės raiškos būtinybė turėtų būti akivaizdi turint omenyje Lygių teisių pataisos nesėkmę. Šitokio pobūdžio pilietinės organizacijos, jeigu jos nori turėti ilgalaikę reikšmę vyrų ir moterų gyvenimui, galiausiai turi būti orientuotos į politinį jų reikalavimų įgyvendinimą – (iš esmės tai) labiau išplėsti pilietiškumo principus (daugiau įtraukiant mažumas ir moteris). Kelti šiuos reikalavimus kaip nors kitaip – vadinasi, paversti juos pasyvia norma, kad būtų suteikta pagalba ir paguoda tiems, kuriuos nepakankamai gina vyraujančios pilietiškumo sąlygos. O juk tikrai ne tai turima galvoje dabar raginant grįžti prie pilietinės visuomenės idėjos. Tačiau šie ir panašūs prieštaravimai yra būdingi pačiai pilietinės visuomenės idėjai, vos mes žengiame toliau nei polemiškoji šio termino vartosena ir pabandome suteikti jam konkrečią prasmę.

Baigiamosios pastabos apie pilietinę visuomenę

1. Robert Dahl. *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971); Arendt Lijphart. *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensual Government in Twenty-one Countries* (New Haven: Yale University Press, 1984).
2. Talcott Parsons. *The Structure of Social Action*, vol. 2 (New York: Free Press, 1968), p. 658–672.
3. William Morris. *A Dream of John Ball* (London: Longmans, Green, 1938), p. 39–40.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

Seligman, Adam

Se28

Pilietinės visuomenės idėja: sociologinė studija /

Adam B. Seligman; iš anglų k. vertė Auksė Mardosaitė. –

Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004. – 283 p.

(Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

Nuorodos: p. 249–279 . Asmenvardžių rodyklė: p. 281–283

ISBN 9986-39-317-5

Bostono universiteto (JAV) Religijos studijų profesoriaus Adamo Seligmano studija „Pilietinės visuomenės idėja" specialistų laikoma viena iš išsamiausių ir geriausių knygų šia tema.

UDK 316.3

ADAM B. SELIGMAN

Pilietinės visuomenės idėja

Redaktorė Aldona Radžvilienė

Dailininkas Alvydas Ladyga

Maketavo Dalia Kavaliūnaitė

2003 11 24. 14 leid. apsk. l. Užsakymas 310. Tiražas 1500.

453-ioji leidyklos knyga. Išleido Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla,

K. Sirvydo 6, 01101 Vilnius.

www.rsleidykla.lt / info@rsleidykla.lt

Spausdino AB „Vilspa", Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius.

ADAMAS SELIGMANAS – garsus šiuolaikinis sociologas, Bostono universiteto (JAV) Religijos studijų profesorius, Ekonomikos kultūros tyrinėjimų instituto mokslinis bendradarbis. Ne vienerius metus gyveno ir dėstė Izraelyje bei Vengrijoje. Šiuo metu pagrindinį dėmesį skiria religijos ir tolerancijos klausimams, bendradarbiauja su kolegomis Berlyne, Sarajeve ir Jeruzalėje. „Pilietinės visuomenės idėja" (1992) specialistų laikoma viena iš išsamiausių ir geriausių šiuolaikinių studijų šia tema.

Pilietinės visuomenės idėja turi ilgą istoriją Vakarų politinės minties tradicijose. Jos šaknys siekia krikščioniškuosius prigimtinės teisės apmąstymus, o jos ankstyvoji moderni raiška škotiškajame Švietime įkvėpė rasti šiuolaikiškesnių argumentų susigrąžinti šią sąvoką. Ši sąvoka, atgaivinta dvidešimto amžiaus aštuntąjį dešimtmetį kovojant Lenkijos darbininkų sąjūdžiui su valstybės aparatu, pastaraisiais metais buvo politiniu diskusijų ašimi tiek Rytų ir Vakarų Europoje, tiek ir Jungtinėse Valstijose.



CEU *ATVIROS LIETUVOS KNYGA*

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ISSN 1392-1673

ISBN 9986-39-317-5



Rekomenduojama
kaina 17,59 Lt.